Friedrich Rohmer's
Wissenschaft und Leben.

Erster Band.

Die Wissenschaft von Gott.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1871.

Der Gottesbegriff.

I. Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Welt=ansichten. II. Der makrokosmische Gottesbegriff. III. Die mikrokosmische Welt der Geschöpfe.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1871.

Vorwort.

Dieses Buch ist nicht für die geschrieben, welche in ihrem Gottesglauben befriedigt sind und sich scheuen, über Gott zu denken.

Es ist auch nicht für die geschrieben, welche von Gott Nichts wissen wollen und Gott leugnen.

Aber es ist für die geschrieben, welche Gott zu erkennen suchen.

Es ist auch für die geschrieben, welche an Gott zweifeln, aber aufrichtigen Geistes die Ursache der Welt zu erforschen streben.

Die Wissenschaft von Gott ist nicht Religion, denn Religion ist Leben in Gott und Leben mit Gott.

Der wissenschaftliche Gottesbegriff zerstört auch nicht die Gottesideen der geschichtlichen Religionen und macht diese nicht entbehrlich; aber er beleuchtet die religiösen Wahrheiten und reinigt dieselben von Irrthümern, die damit vermengt worden sind.

Der Aberglaube verwirrt die Geister, welche Gott suchen und führt sie auf Abwege und in Abgründe.

Das falsche Wissen richtet künstliche Schranken auf, welche die Menschen von Gott trennen.

Das rechte Wissen von Gott aber warnt mit seinem Lichte vor jenen Abwegen und Abgründen und räumt diese Schranken hinweg.

Die Religion — das ist die lebendige Verbindung der Menschen mit Gott — ist nicht das Erzeugniß des Wissens von Gott, aber die wissenschaftliche Erkenntniß Gottes eröffnet auch dem religiösen Leben Wege zu Gott, die verschlossen waren.

Wer dieses Buch lesen will, der sammle seinen Geist.

Nur wer unbefangenen Sinnes nicht sich, sondern die Wahrheit sucht, wird Wahrheit finden.

Nur wer sich muthig in das Dunkel wagt, dem wird der Weg zum Lichte offenbar werden.

Nur wer dem richtig denkenden Menschengeiste vertraut, wird zu menschlicher Erkenntniß gelangen.

Inhaltsangabe.

I. Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten von Theodor Rohmer.

II. Der makrokosmische Gottesbegriff von Friedrich Rohmer.

Nach mündlicher Mittheilung und schriftlichen Aufzeichnungen bearbeitet von J. C. B.

III. Die mikrokosmische Welt nach Friedrich Rohmer.

Dargestellt von J. C. B.

Kritik des Gottesbegriffs

in den

gegenwärtigen Weltansichten

bearbeitet

von

Theodor Roßmer.

I.

Die Grundanschauungen innerhalb der verschiedenen Weltansichten.

Die Zahl und Mannigfaltigkeit der gegenwärtig verbreiteten Weltansichten ist so groß, daß es dem prüfenden Blick Anfangs kaum möglich scheint, dieselben übersichtlich zu ordnen.

Doch findet man unter ihnen gewisse Irrthümer, welche dem Bedürfniß, aus dem die Spekulation überhaupt, d. h. das Nachdenken des Menschen über den Zusammenhang der Dinge, entspringt, so sehr widersprechen, daß sie trotz vorübergehenden Aufsehens niemals in der Menschheit Wurzel fassen können.

Wenn ein Mensch sich vorstellen will, daß Alles, was existirt, nur eine zufällige Zusammenwürfelung und Mischung von einer zahllosen Menge materieller Substanzen sei, so kann man ihm das nicht verwehren, aber ein solcher Mensch spekulirt nicht, denn spekuliren heißt: einen innern Zusammenhang suchen.

Ebenso wenn ein Mensch der Ansicht ist, daß die ganze Außenwelt, sein Körper inbegriffen, den er sieht und betastet, blos eine subjektive Vorspiegelung seiner Denkkraft sei, ohne jede Realität, so kann man ihm das auch nicht wehren, aber auch

ein solcher Mensch spekulirt nicht wirklich, denn das innere Bedürfniß des spekulirenden Menschen ist, sich mit der außer ihm liegenden Wirklichkeit zurechtzusetzen.

Diese beiden Ansichten, welche man als die extremsten Aeußerungen des Materialismus und Spiritualismus bezeichnen kann, sind auch so offenbar unpraktisch, daß Niemand, auch nicht die Vertheidiger derselben, darnach sein Leben einrichten und seine Handlungen bestimmen kann.

Beide sind folglich von einer ernsten Untersuchung auszuschließen.

Wer dagegen wirklich spekulirt, der sucht für die verschiedenen Existenzen, die er wahrnimmt, nach einem gemeinsamen Grunde und nach einer sie alle zusammenhaltenden Verbindung. Diesem gemeinsamen Grund und Band haben die Menschen zu allen Zeiten den Namen Gott oder das Göttliche gegeben.

So lange nun die Menschen die Einheit Gottes oder des Göttlichen nur in gebrochener Form zu finden vermochten, d. h. so lange sie nur auf eine Anzahl von Grundkräften kamen, die in der Natur wirken, und diese Kräfte als Götter personificirten, so lange standen sie auf der Stufe des Polytheismus, der Vielgötterei. Diese Ansicht ist aber schon seit vielen Jahrhunderten der gesammten civilisirten Welt fremd geworden und hat gegenwärtig nur eine historische Bedeutung. Der Polytheismus als solcher nimmt daher in der heutigen Spekulation keine besondere Stellung mehr ein.

Innerhalb der Einheit des Göttlichen aber gibt es nur zwei Grundanschauungen, auf welche sich alle die verschiedenen noch übrigen Weltansichten zurückführen lassen.

Die Einheit wird nämlich entweder

in der Welt selbst als die Summe aller Existenzen

oder

außer der Welt als Schöpfer der Welt,

mit Einem Worte entweder als Pantheismus (Gott-All-Lehre) oder als Theismus gedacht.

Die weltliche Philosophie hat fast immer, verhüllt oder offen, dunkel oder klar, zum Pantheismus, zur Vergöttlichung der Welt geführt.

Ihr entgegen und vorzüglich auf das Bedürfniß des menschlichen Herzens gestützt und an religiöse Offenbarungen angelehnt, tritt der Glaube an Einen persönlichen Gott, als den Schöpfer und Regierer der Welt, d. h. der Theismus.

Der Pantheismus betrachtet die Welt als das Eine unendliche von Ewigkeit her vorhandene Wesen, außer welchem Nichts existiren kann. Dieses Wesen hat seinen Grund in sich selbst und bestimmt sich selbst. Sämmtliche Theile der Welt sind nur Lebenserscheinungen dieses Wesens; die Welt selbst, sofern sie durch den Wandel der Erscheinungen hindurch als Ein Wesen beharrt, ist also Gott.

Der Theismus, so weit er seinen Glauben wissenschaftlich ausgesprochen hat, stellt dieser Ansicht die Annahme eines vor und außerhalb der Welt und unabhängig von ihr existirenden Gottes entgegen, welcher vermöge seiner Allmacht aus freiem Willen die Welt geschaffen habe und erhalte.

Der Pantheismus hat bis zur Stunde niemals das menschliche Herz, — der Theismus niemals die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht.

Wir erläutern diesen Satz, indem wir zuerst das pantheistische System einer moralischen, dann das theistische System einer geistigen Prüfung unterwerfen.

II.

Moralische Mängel des Pantheismus.

1. Orientalischer Pantheismus. Krankhafte Religiosität.

Der Pantheismus ist in der Menschheit in zwei Formen verbreitet, in der orientalischen und in der occidentalen.

Der orientalische Pantheismus, dessen vollkommenster Ausdruck das in Indien entsprungene buddhistische Philosophem ist, hält die Welt, wie sie vorliegt, für den blos momentanen Durchgang Gottes zum Sein. Die Materie mit der Vielheit ihrer Erscheinungen, der Einzelexistenzen, ist ihm Nichts als die vorübergehende Form, unter welcher der Geist, der die Wesenheit aller Dinge ausmacht, seiner Vollendung zugeht. Nicht blos die Einzelexistenzen, in welchen das Werden wechselnd zu Tage tritt, sondern die gesammte Entwickelung des Werdens, die Welt selbst, ist endlich, d. h. sie wird ihr Ende erreichen, indem sie sich mittelst steigender Verflüchtigung der Materie auflöst in Ein rein geistiges, allgemeines, unendliches Sein. Erst wenn diese Auflösung vollzogen sein wird, hat der Geist das Ziel seiner Entwickelung erreicht, oder, mit andern Worten, ist Gott er selbst geworden. Dann sind die Einzelexistenzen für immer in ihm aufgegangen, dann gibt es nur mehr den Einen, von unserm täuschenden Gesichtspunkt aus nichtseienden, in der That aber allein wahrhaft seienden Geist.

Der Einzelne hat in dieser Philosophie Nichts zu thun, als seine Existenz in ihrer Nichtigkeit zu erkennen und sich während dieses Lebens durch Abziehung von der Außenwelt in die Ruhe des Geistes zu versenken, welche die ewige Ruhe in Gott, die Auflösung ins allgemeine Sein, vorbereitet. Da das endliche Werden von seinem Beginn bis zu seinem Ende als eine Stufenreihe verschiedener Entwickelungen gedacht wird, in welchen

der Verflüchtungsprozeß der Materie sich steigend vollzieht, so ist auch in dieser Anschauung eine persönliche Unsterblichkeit gegeben, aber nur eine temporäre. Die Persönlichkeit des Einzelnen wird in den verschiedenen Entwickelungsphasen der Welt auf verschiedene Weise verkörpert, und zwar um so geistiger, je mehr sie während ihres vorhergehenden Lebens dem Geiste, um so materieller, je mehr sie der Materie gelebt hat, bis sie sich in der letzten Phase der Welt vollständig und bleibend in Gott auflöst.

Dieses System ist, wie man sieht, Pantheismus (Gott-All-Glaube) im strengsten Sinn — die einzige Art von Pantheismus, welche diesen Namen wirklich verdient. Wir leben jetzt im Werden, aber dieses ganze Leben ist nur Schein; das einzige wirkliche Sein ist Gott allein und Gott Alles in Allem.

Die Welt ist nur die täuschende Gestalt, worein sich der werdende Gott während seiner Selbstentwickelung kleidet, um das Ziel derselben — seine Vollendung — zu erreichen. Dieses System kennt keinen Gott, der vor dem Anfang der Welt als ihr Schöpfer steht, aber es kennt auch keine Welt als solche, sondern nur Gott — als das Ende der Welt.

Obwohl dieses System in Europa niemals systematisch durchgeführt worden ist, so verdient es doch unsere besondere Beachtung, weil es in seinem Grundcharakter — in der unbedingten bis zur Vernichtung der Persönlichkeit gesteigerten Hingabe des endlichen Seins ans unendliche — den schärfsten Ausdruck einer gemüthlichen Anschauung bildet, welche unbewußt auch bei den europäischen Pantheisten vorwaltet, wenn ihnen der Pantheismus wirklich Herzenssache ist, mögen sie in blos logischer Beziehung mit der buddhistischen Endlichkeit des Werdens noch so wenig einverstanden sein.

Wenn der Pantheismus der Irreligiosität beschuldigt wird, so ist es ihm von diesem Standpunkte aus nicht schwer, die Beschuldigung abzuweisen. Der Einzelne leistet hier unbedingten

Verzicht auf sich selbst. Er kennt nur Gott, dem er sich während des Lebens durch Ueberwindung der Materie („des Fleisches") hingibt und in den er sich durch eine Reihe von Incarnationen hindurch endlich bleibend auflöst, ohne an die Erhaltung seiner Persönlichkeit zu denken. Weit entfernt, sich irreligiös zu fühlen, findet der Pantheist dieser Klasse eine gewisse Irreligiösität vielmehr in dem System des Theismus, welcher dem allgemeinen Sein nur deshalb eine Existenz außerhalb des besondern Seins zuschreibe, um das Besondere als solches zu retten, und dadurch den Kern aller Moral, die Aufopferung des Besondern an das Allgemeine, preisgebe.

Wer Schleiermacher's „Reden über die Religion" mit Aufmerksamkeit gelesen hat, wird darin diese Vorwürfe gegen den Theismus ausgesprochen finden. Nur der Pantheist, meint Schleiermacher, handle nach dem Spruch Christi: „Wer sein Leben verlieren will, wird es erhalten," während der Theist, indem er die Tugend zum Werkzeug künftigen Lohnes und Gott zum Bürgen seiner schlechten sinnlichen Persönlichkeit mache, „sein Leben erhalten wolle," um es nach eben jenen Worten „zu verlieren". Der Karthäuser, welcher eine Spanne Zeit mit Selbstquälereien zubringt, in der Aussicht, für diese Spanne ein ewiges persönliches Vergnügen einzutauschen, ist für Schleiermacher ein Egoist; Spinoza ist ihm ein Heiliger, der in der Geschichte der Religion Wenige seines Gleichen gehabt hat. Und in der That, vergleichen wir den hohen Seelenadel und die tiefe Uneigennützigkeit des Gottglaubens bei Spinoza mit den sinnlichen Vorstellungen von persönlicher Fortdauer, welche sich manche der berühmten Heiligen des Christenthums gemacht haben, so können wir Schleiermacher in der letzten Beziehung nur Recht, in der erstern nicht unbedingt Unrecht geben.

Wenn wir dem Pantheismus weiter einwerfen, daß eine solche Weltanschauung wohl für einzelne große Gemüther, aber

nicht für die Massen möglich sei, so kann er uns entgegnen, daß der Buddhismus, welcher auf dieser Anschauung beruht, unter allen Religionen der Erde vielleicht die größte Zahl von Bekennern zählt. Er kann auch entgegnen, die christliche Mystik selbst habe von jeher ähnliche Anschauungen ausgesprochen, und es ist nicht zu läugnen, daß jenes letzte Ziel, welches der Apostel Paulus in einer berühmten Stelle aufsteckt: „Gott einst Alles in Allem", Tausenden von frommen Christen als das höchste Ziel ihres Glaubens vorgeschwebt ist.

Gleichwohl liegt die Unvereinbarkeit dieser Anschauung mit den Bedürfnissen des reifer gewordenen menschlichen Gemüths, und namentlich mit dem modernen menschlichen Selbstgefühl, so sehr auf der Hand, daß es kaum einen Europäer von reiferem Alter geben wird, der sie nicht selbst peinlich empfände. „Wir existiren nicht, — wir und Alles, was uns umgibt, ist Schein und Täuschung; das Leben ist in Wahrheit nur Tod, der Tod allein das wirkliche Leben." Eine solche Anschauung kann der Mensch in der Jugend hegen, wo der höchste Aufopferungstrieb ihm den Verzicht auf sich selbst mit einem Reiz umkleidet, der um so lockender ist, als die Ueberfülle des Lebens ihm den wirklichen Begriff des Todes verdeckt und statt seiner das Gefühl unterschiebt, daß er, selbst in Nichts aufgelöst, dennoch unvertilglich bleibe. Der Mensch wehrt sich nicht für seine Unsterblichkeit, so lange er sich den Untergang selbst nicht denken kann, ohne ihn unwillkürlich in Leben umzuwandeln; er wehrt sich aber mit Macht, wenn er, älter geworden, die Todesmöglichkeit praktisch empfindet. Der erwachsene Mann wird daher jener Anschauung stets das einfache Bewußtsein entgegenhalten: „ich bin" — ein Bewußtsein, dessen innere Gewißheit ihm kein spekulativer Zweifel erschüttern kann.

Eine solche Anschauung konnte auch von der Menschheit nur in ihrer Jugendzeit, und kann heute noch nur unter Völkern

gehegt werden, welche, im Wachsthum erstarrt, auf unsere Zeit als alte Kinder herübergekommen sind. Aber sie kann trotz einzelner durch ihre besondere Organisation dazu geneigter Individuen, nicht mehr Platz greifen in der europäischen Menschheit.

Wir heutigen Menschen können allerdings jene Worte Jesu: „Wer sein Leben erhalten will, wird es verlieren; wer es verlieren will, wird es erhalten," sehr wohl als das Wahrzeichen der ächten Religiosität begreifen. Wir sehen ein, daß eine Moral, welche Gott nur als Garanten der persönlichen Fortdauer und die Unsterblichkeit nur als Reizmittel der Sittlichkeit gebrauchen würde, das Gegentheil von Moral wäre. Aber wir sehen nicht ein, wie „Jemand sein Leben verlieren" solle, ohne „es wieder zu gewinnen". Wir begreifen die Aufopferung des endlichen Selbsts ans Unendliche, wenn das unendliche seinerseits wieder ins endliche übergeht; wir begreifen sie nicht, wenn das endliche einfach verschwindet. Die Hingabe an ein Weltwesen, dessen Umarmung, statt Leben auf uns zurückzuströmen, uns in ihren Gluten verzehrt, weil es nur aus unserem Tode sein Leben schöpft, ist die indische Form des nämlichen längst überwundenen kindlich-jugendlichen Standpunktes in der Religion, der sich in ganz anderer, mehr egoistischer Weise als rein sinnliche Erwartung von Lohn und Strafe im Judenthum ausgeprägt hat. Und wir erkennen, was wir auch sonst vom Christenthum halten mögen, gerade darin das Große des Christenthums, daß es trotz seiner Protestation gegen die egoistische Fassung der Unsterblichkeit den Selbsterhaltungstrieb des Menschen und sein Selbstständigkeitsgefühl im Verhältniß zu Gott vollständig anerkennt.

Die pantheistische Anschauung, welche wir bisher zergliedert haben, ist also, obwohl keineswegs irreligiös, doch eben so wenig gesund religiös. Sie ist übertrieben religiös und hebt, wie alle Uebertreibung, durch ihr Unmaß sich selbst auf. Der oberste Grundzug der Natur, von dem sämmtliche theistische Religionen

ausgehen — die natürliche Selbstliebe jedes lebendigen Wesens — wird von ihr ausgestrichen; die Natur wird nicht geläutert, sondern ertödtet. Der christliche Karthäuser, wenn er nur seine Regel nicht als bloß äußeres Unterpfand der künftigen Seligkeit, sondern als inneres Mittel einer moralischen Vervollkommnung erfaßt, welche schon diesseits den Keim der Seligkeit enthält, ist troß der Strenge seiner Regel doch ein Mann von erhabener Bestimmung und Selbständigkeit im Vergleich mit dem buddhistischen Büßer, der auf Alles verzichtet, ohne in irgend Etwas Ersatz zu finden; ein Mann, der mit seinem Gott bei aller Demuth von Angesicht zu Angesicht rechten kann, indeß der Buddhist sich wehr- und willenlos dem seinigen ergibt.

Stumpfe Resignation des Gemüths, träges Brüten des Geistes, socialer Stillstand, politische Knechtschaft und selbst körperliche Entnervung sind die Früchte, welche dieser Pantheismus in den buddhistischen Völkern Asiens hervorgebracht hat. Da die Ausübung eines der Natur widersprechenden Systems der Masse der Menschen schlechthin unmöglich ist, so ist seine wirkliche Praxis einem besondern Stande, dem Stande der Geistlichen, vorbehalten, der sich für den Verzicht aufs Irdische durch den Genuß einer unbegrenzten geistigen Herrschaft entschädigt, während das laiische Volk um den Preis unbedingten Gehorsams der Unwissenheit und Sinnlichkeit überlassen wird. Und gleichwohl wird der wirkliche Bestand dieser Religion erst dadurch ermöglicht, daß die pantheistische Grundanschauung im Leben verdeckt und ermäßigt wird durch einen polytheistischen Kultus von Dämonen und Heiligen. Dieser Kultus ersetzt dem Volke einigermaßen die moralischen und religiösen Wohlthaten, welche das theistische System seinen Bekennern bietet; ohne einen solchen könnte der Pantheismus niemals und nirgends als Volksreligion bestehen.

2. Europäischer Pantheismus. Atheismus. Gefahren für die Praxis.

Ganz anders der europäische Pantheismus, von der griechischen Philosophie an bis zur heutigen. Nach ihm geht die Welt als Vielheit der Erscheinungen ohne Ende aus sich selbst hervor. Die Erscheinungen wechseln, die Vielheit der Erscheinungen bleibt. Die Welt ist also nicht Schein, sondern sie ist die im Einzelnen vergängliche, im Ganzen ewige Erscheinung des Absoluten.*) Das Absolute, welches in der Welt als Grund derselben enthalten ist, setzt sich beständig steigend in immer neuen Entwickelungen (Einzelexistenzen). Die Welt ist Gott, aber Gott in einem endlos fortschreitenden Wachsthum begriffen. Diese in sich selbst gegründete Welt entwickelt sich nach ihrem eigenen Vermögen, ordnet sich nach ihren eigenen Gesetzen und regelt, um uns der Worte des Klarsten der neueren Pantheisten zu bedienen, „ihre einzelnen Theile, die Individuen, wie der Organismus des Menschen seine Glieder regelt".

Es ist an sich nicht richtig, wenn man von diesem Pantheismus sagt, er mache den Einzelnen zu Gott. Nur das Ganze als ein großer Organismus ist nach ihm Gott und die Theile als solche sind so wenig Etwas für sich, als meine Glieder Etwas sind ohne mich. Da indessen das Ganze nur in seinen Theilen und somit Gott nur in seinen Einzelexistenzen besteht, in

*) Das Absolute, wörtlich das Losgelöste, heißt in der philosophischen Sprache das, was uns übrig bleibt, wenn wir von allem Seienden, welches seinen Grund nicht in sich selbst hat, absehend, den Grund alles Seins zu erkennen streben. Von einer bedingten Erscheinung zur andern, von einer Mittelursache zur andern fortschreitend, gelangen wir zu einer letzten, von allen Wirkungen losgelösten, in sich unbedingten Ursache. Da der Pantheist die Welt aus sich selbst entstehen, d. h. Grund ihrer selbst sein läßt, so enthält nach ihm die Welt diesen letzten Grund, „das Absolute", nothwendig in sich selbst.

welchen er sich stückweise in allmäliger Abstufung vom Stein bis zum Menschen setzt, so ist der Mensch immerhin die höchste Verkörperung Gottes. Sobald aber der Mensch sich als die Spitze des göttlichen Daseins fühlt, wird er sich ungescheut sagen: „Wenn Gott ohne mich und meinesgleichen nicht wahrhaft Gott ist, bin ich nach dem Maß, in dem ich mich über meinesgleichen erhebe, selbst Gott." Die besseren Pantheisten mögen gegen diese dem menschlichen Hochmuth so bequeme Folgerung noch so sehr protestiren, ihre Protestation wird praktisch immer erfolglos bleiben. Wenn der einzelne Theil Nichts ist ohne das Ganze, so ist auch das Ganze Nichts ohne die Theile. Von diesen beiden nach dem pantheistischen System gleich wahren Sätzen wird die Menge sich immer nur den letzten aneignen, weil er ihrer Eitelkeit schmeichelt.

Es ist ebenso an sich zu viel gesagt, wenn man dieses System beschuldigt, die Moral und die Unsterblichkeit unbedingt auszuschließen. Was die Moral betrifft, so kann auch der moderne Pantheist die Verbindlichkeit des Einzelnen, für das Ganze zu leben, und die Pflicht des Geistes, die Materie zu überwinden, anerkennen, da nach ihm der Fortschritt des Weltwesens in der steigenden Auswirkung des Geistes besteht; seine Moral kann mit einem Wort ganz die nämliche sein, welche schon die berühmteste pantheistische Schule des Alterthums, die stoische, aufgestellt hat.

Auch eine gewisse Unsterblichkeit, d. h. eine wiederholte materielle Verkörperung der Individuen, ist nicht ausgeschlossen, da das ewige Werden des Weltwesens, wenn es verschiedene Stadien der Entwickelung durchläuft, sehr wohl die Theile, aus welchen es in einem früheren Stadium zusammengesetzt war, im nächsten wieder aufnehmen und in neuer Form reproduciren kann.

Aber gleichwohl ist es wahr, daß alle Moral in diesem Systeme im Grunde nur trotz des Systems existirt, weil es

den Quell aller Moral, die freie Persönlichkeit, aufhebt. Wir existiren nach ihm allerdings wirklich, aber nicht als wir selbst, sondern nur als Theile eines fremden Organismus. Wir glauben etwas für sich selbst Bestehendes zu sein, sind aber in Wahrheit nur Stücke des Makrokosmus; wir scheinen uns selbst zu bewegen, selbst zu bestimmen, bestimmen uns aber in der That so wenig selbst, als meine Hand und mein Fuß sich selbst bestimmt. Was in mir denkt und spricht, ist das Welt-Ich; ich selbst bin blos die Maske, unter der es agirt, und die sich durch eine seltsame Illusion für ein eigenes Wesen hält.

Jede Freiheit und Verantwortlichkeit hört damit auf. Die Liebe, womit wir Gott und den Nächsten lieben, ist die Liebe, womit Gott sich selbst liebt; unser Selbstbewußtsein das Bewußtsein, worin er sich seiner selbst bewußt wird. Der Mensch, der seinen Mitmenschen ermordet, folgt wie das Raubthier dem Triebe der Natur, die sich in ihm gerade in dieser Modifikation verkörpert hat und ihr gemäß aus ihm heraus handelt. Die Gesellschaft ist ihrer Sicherheit wegen genöthigt, ihn zu beseitigen, obwohl er an seinem Verbrechen im Grunde so wenig schuld ist, als Andere an ihren Tugenden; er wird, wie Spinoza sagt, „gleich einem tollen Hunde, zwar unschuldig, jedoch mit Recht verurtheilt". —

Wenn der moderne Pantheist trotzdem die Moral ausübt, so thut er es, weil die menschliche Natur trotz aller Theorie unwillkürlich an ihrer Selbstbestimmung festhält, aber nicht in Folge seiner Theorie.

Es ist endlich ungenau, wenn man dieses System schlechthin, und ohne weitere Unterscheidung, des Atheismus (der Läugnung Gottes) beschuldigt.

Versteht man unter Gott die letzte Ursache alles Seienden (das „Absolute"), gleichviel, ob diese letzte Ursache für sich selbst existirt, oder nur als an sich Nichtseiendes dem Seienden zu

Grunde liegt, so ist der Begriff „Gott" auch im pantheistischen System enthalten. Unter dieser Voraussetzung liegt das „Dasein Gottes" den Pantheisten klarer und lebendiger vor Augen, als jedem Andern, denn die Welt als die Erscheinung des Absoluten ist ja der daseiende Gott.

Versteht man dagegen unter Gott eine letzte Ursache als besondere Existenz, ein Absolutes, welches nicht blos den Einzelwesen zu Grunde liegt, sondern außerhalb derselben für sich besteht, so fällt der Begriff „Gott" für den Pantheisten vollständig hinweg. Da seine Welt sich selbst verursacht, oder, mit andern Worten, sich aus dem Nichtsein selbst zum Sein erhebt, so kann der letzte Grund, aus dem sie sich gestaltet, an sich nicht existiren. Er ist vielmehr ein Nichtseiendes, welches erst in den Einzelwesen zum Sein gelangt; zwar unendlich und unbegrenzt, aber auch schlechthin gestalt- und bewußtlos. Der Pantheist kann diesen unendlichen Grund „das Nichts" nennen, und er kann ihn den „Geist" nennen, sofern „das Nichts" als unbewußte Mutter des Seins nothwendig die Keime alles Seins in sich enthält. Er handelt aber unwahr und unwürdig, wenn er diesen an sich bewußtlosen, erst in den endlichen Geistern zum Gedanken gelangenden Geist als besondere Existenz den endlichen Geistern gegenüberstellt und ihn unter dem Namen „der unendliche und absolute Geist" zu Gott im gewöhnlichen Sinne des Wortes stempelt.

Unter einem absoluten Geist versteht die unverhältnißmäßige Mehrzahl der Gebildeten, im Gegensatze zu unserm relativen, endlichen Geist, ein für sich bestehendes, seiner selbst bewußtes vollkommenstes Wesen, das Nämliche, was Christus darunter verstand, wenn er sagte: „Gott ist Geist und muß im Geiste angebetet werden." Wenn der Pantheist also seinen Gott den „absoluten Geist" nennt, ohne zugleich unumwunden auszusprechen, daß die Bezeichnung „absolut" in seinem Sinne keines-

wegs mit „vollkommen", sondern vielmehr mit „nichtseiend" identisch ist, so ist dies ein bewußter Betrug oder eine unbewußte Täuschung, die um so nachdrücklicher zurückgewiesen werden muß, je öfter sie, namentlich in der Theologie, die traurigsten Irrthümer veranlaßt hat.

Der moderne Pantheismus ist daher im Unrecht, wenn er den Vorwurf, das Dasein Gottes in der populären Bedeutung des Wortes zu läugnen, von sich abwälzt, statt ihn ehrlich auf sich zu nehmen. Der pantheistische Gott, der nur in mir und meinen Mitwesen existirt, hat Nichts gemein mit dem Gott der Religion. Um ihn zu finden, muß ich mich an mich selbst, an meinesgleichen oder an die bewußtlose Natur halten; ihn als ein besonderes Wesen anzurufen, wäre Verrücktheit. Ich kann dieses gewaltige Wesen, das Weltganze, fürchten, weil es mich jeden Augenblick vernichten kann; ich kann es auch lieben, wenn ich von Natur geneigt bin, meine Mitwesen und in ihnen das Allgemeine zu lieben, aber ich kann mich nicht an es wenden. Es vermag mich nicht zu hören, mir nicht zu helfen. Wenn es mir einfiele, von der Welt, weil sie mich (als lebendige Mitwelt oder als Natur) bedrückt, an Gott zu appelliren, so müßte ich über meinen eigenen Einfall hohnlachen, denn die Welt, die mich bedrückt, ist Gott selbst. Ebensowenig darf ich hoffen, nach dem Tode in Gott fortzuleben, denn Gott selbst lebt nur, sofern ich und meinesgleichen leben. Es ist möglich, daß ich auf diesem oder einem andern Weltkörper wieder einmal geboren werde; in der Zwischenzeit aber bin ich dem Nichts verfallen. Wenn der theistische Gott eine gewisse Fortdauer der Geschöpfe in ihm von selbst bedingt, weil der Geist des Geschöpfs zu dem selbständigen Urgeiste, von dem er ausgegangen ist, zurückgehen und an seinem Leben theilnehmen muß, so ist der pantheistische Gott umgekehrt in seiner eigenen Unsterblichkeit von der Vernichtung des Einzelnen bedingt, weil er, als an sich nicht seiender Geist, nur seiend wird,

indem er sich in den einzelnen Geistern setzt, die Einzelnen als solche aber fallen läßt.

Der europäische Pantheismus steht, wie man sieht, moralisch selbst hinter dem orientalischen weit zurück. Der letztere eröffnet dem menschlichen Blick wenigstens als letztes Ende der Welt Dasjenige, was immer das höchste Ideal des menschlichen Gemüths sein wird, das Eine unendlich vollkommene selige Sein, welches Gott ist. Unser Pantheismus weiß davon Nichts, Gott ist jetzt und wird künftig sein in unendlichem, ununterbrochenem Fortschritte, aber an diesem Gott habe ich Nichts. Will ich ihn sehen, wie er ist, so darf ich nur in die vorhandene Welt hineinschauen — in diese Welt voll Unglück, Ungerechtigkeit, Zwiespalt und Lüge —: diese Welt ist Gott. Freilich nur Gott in seiner gegenwärtigen Phase, aber doch Gott, wie er im Wesentlichen bleibt, da sein Wesen aus den Einzelexistenzen besteht; — ein Gott, der mich wie ein ununterbrochen wirbelndes Rad aus einem mir unbekannten Grund zu einem mir unbekannten Fortschritt mit sich reißt, an dessen zielloser Monotonie mein Gemüth sich nicht erquicken, sondern nur entsetzen kann.

Auch der europäische Pantheismus ist, wir wiederholen es, einer hohen Religiosität fähig, wenn er, gegen die Consequenz seiner eigenen Logik, entweder nach Art des Buddhismus, das Wesen der Weltentwicklung in den endlichen Sieg des Geistes über die Materie setzt, oder aber durch unwillkürliche Vertiefung des Gemüths den nichtseienden Grund der Welt zum lebendigen (biblischen) Gott umgestaltet. Alle edleren Naturen haben das Eine oder Andere gethan und sich damit jener durch ihre Resignation so erhabenen, freilich dem Volke unzugänglichen Moral angenähert, welche uns in Spinoza's Schriften leuchtend entgegentritt. Alle anderen Naturen aber, d. h. neun Zehntheile, werden der logischen Consequenz des Systems mit dem vollen Zuge des natürlichen Egoismus nachgehen. Die niedrigere Klasse

wird schließen: „laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt;" die höhere wird sagen: „wir sind da als die Spitze und die Herren der Welt, eine intelligente Macht außer uns, die uns controliren könnte, ist nicht vorhanden, also laßt uns thun, was uns gelüstet."

Jedem von unsern Zeitgenossen ist noch der Proceß in Erinnerung, welchen der Pantheismus in Deutschland von Strauß bis auf Stirner durchlaufen hat. Strauß, der aus dem Hegel'schen Wortschwall zuerst eine klare pantheistische Anschauung hervorzog, ließ Gott noch auf gewisse Weise neben dem Menschen stehen. „Der unendliche Geist", sagte er, „ist wirklicher nur, wenn er sich zu endlichen Geistern erschließt, der endliche Geist ist wahrer nur dann, wenn er sich in den unendlichen vertieft. Das wahre und wirkliche Dasein des Geistes ist also weder Gott für sich, noch der Mensch für sich, sondern der Gottmensch;" wobei er dann freilich selbst erklärte, daß „der Gottmensch Nichts sei als die ideal gedachte menschliche Gattung. Feuerbach kam und spottete über diesen Gott, zu dem der Mensch ein Verhältniß eingehen solle, da er doch nur in der Menschheit selbst existire. „Der Pantheismus", sagte Feuerbach, „dogmatisirt noch über die Macht, die Weisheit, die Güte Gottes, während alle diese Eigenschaften nur die Eigenschaften des Menschen selbst sind. Er fürchtet sich als Atheismus zu erscheinen und hält deshalb seinen Gott als ein Subjekt außerhalb der Menschheit fest, obwohl die Prädikate dieses Gottes nur die Menschen selbst sind. Ein Subjekt aber ohne seine Prädikate ist Nichts; und der wahre Atheismus besteht nicht darin, die Existenz des göttlichen Subjekts als solchen, sondern darin, die Prädikate desselben zu läugnen, d. h. die Realität des Wahren, Guten und Schönen in der Menschheit." An die Stelle des irreführenden Begriffs „Gott" setzte daher Feuerbach moralisch den Begriff der Humanität, welcher den einzelnen Menschen im Verhältniß zu seinen

Mitmenschen und die menschliche Gattung im Verhältniß zu andern Gattungen leiten soll. Aber bald wurde diese Humanität den jüngeren Nachfolgern Feuerbach's ebenso lächerlich, als der Strauß'sche Gott für Feuerbach gewesen war. Gerade so, wie das Ganze, welches der Pantheist Gott nennt, ein wirkliches Dasein nur in den einzelnen Organisationen hat, so hat auch das Ganze, welches Feuerbach die Menschheit nennt, ein wirkliches Dasein nur in den menschlichen Individuen; so wenig die Weltseele außer den Organisationen, so wenig lebt der menschliche Gattungsgeist außer den einzelnen Menschen. Demgemäß trat Stirner auf und zog den Schluß: es bleibt nur der Einzelne und seine Kraft, oder, wie er es nennt: „der Einzige und sein Eigenthum". Es gibt kein Wahres und Gutes, dem der Einzelne sich als außer und über ihm stehender Norm zu unterwerfen hätte; wahr und gut ist, was der Einzelne selbst zu setzen und durchzuführen Kraft hat. Jene Läugnung der göttlichen Prädikate, welche Feuerbach als den eigentlichen Atheismus bezeichnet und als unmoralisch abgewiesen hatte, war nun in Consequenz seiner eigenen Logik eingetreten. Hatte er noch gesagt: „lebe menschlich", so sagten seine Nachfolger nur mehr: „lebe wie du willst und kannst"; die nackte moralische und politische Anarchie wurde offen als die einzig wahre Ordnung der Dinge proklamirt. Der primitive „Krieg Aller gegen Alle", aus dem sich die Menschheit durch religiöse und staatliche Ordnung emporgearbeitet hat, oder vielmehr der Rückgang zur Thierheit war also das letzte Resultat einer Weltansicht, welche, um es nochmals zu sagen, Nichts ist, als der europäische Pantheismus selbst, formulirt nach der Neigung der Mehrzahl.

Der praktische Einfluß, welchen diese Ansicht schon in der französischen Revolution von 1789, noch mehr aber in der europäischen Revolution von 1848 auf die Entwicklung Europas ausgeübt hat und theils literarisch innerhalb des dritten Standes,

theils durch geheime Gesellschaften innerhalb des vierten Standes noch ausübt, ist jedem unserer Leser bekannt. Der moderne Socialismus, welcher ursprünglich blos den Schutz der Arbeiter gegenüber dem Kapital und die gesellschaftliche Sicherung jeder Individualität nach Maßgabe ihrer Fähigkeit bezweckt und selbst in seinen communistischen Ausartungen für sich allein die Gesellschaft niemals ernstlich gefährden kann, weil der Communismus der menschlichen Natur schlechthin zuwiderläuft, — dieser gefürchtete Socialismus erhält seinen wirklichen furchtbaren Charakter blos durch die Verbindung mit dem Pantheismus, welcher jede außerhalb der Menschheit existirende Norm der Menschheit vernichtet und eben damit auch das Gesammtgewissen der Menschheit, die einzige in diesem Fall noch übrige Norm, in die subjektive Willkür der Individuen auflöst. Daß der Pantheismus innerhalb der europäischen Menschheit, gerade weil sie der Vielgötterei, welche den asiatischen Völkern den lebendigen Gottesbegriff vermittelt, entwachsen ist, nur als Atheismus erfaßt werden kann und daher, populär verwirklicht, alle religiösen Bande vernichten, alle schlechten Neigungen entfesseln und die Gesellschaft einer vollständigen innern und äußern Auflösung überliefern würde, bedarf nach den blutigen Proben der Geschichte keines Beweises mehr. Der Pantheist selbst — sobald er nur einsehen gelernt hat, daß die Moral im Volke nicht ohne Religion, die Religion nicht ohne Cultus bestehen kann — muß es bei der Unfähigkeit des Pantheismus, für die bestehende Religion irgend welchen Ersatz zu schaffen, von vornherein zugestehen. Jeder Pantheist von Verstand und Erfahrung ist daher, wenn er öffentlichen Einfluß hat, im Widerspruch mit sich selbst genöthigt, der Verbreitung seiner Ansicht im Volke entgegen zu wirken: — eine Thatsache, in welcher sich klar genug die moralische Selbstverurtheilung des Pantheismus ausspricht. —

III.

Geistige Fehler des Theismus.

1. Die versuchten Beweise für das Dasein Gottes.

So wenig, als der Pantheismus das menschliche Herz, hat der Theismus bis jetzt die menschliche Vernunft zu befriedigen vermocht.

Alle bisherigen spekulativen Versuche zu Gunsten des Theismus sind entweder unwillkürlich im Pantheismus hängen geblieben oder haben eine wirkliche Begründung des Theismus nicht erreicht.

Keines der zahlreichen scholastischen Systeme, welche seit der Emancipation der Philosophie durch Spinoza Deutschland bewegt haben, hat den Spinozismus überwunden.*) Lessing hatte Leibnitz vor sich und erklärte sich spekulativ unfähig, über Spinoza hinauszukommen; Jakobi hatte Kant erlebt und erklärte das Gleiche; Schleiermacher hatte die mannigfachen nach Kant entstandenen Systeme vor sich und war der nämlichen Meinung. Die neuen theistischen Erwartungen, welche seitdem Schelling in dem scholastischen Theil des Publikums erregt hat, sind durch die Veröffentlichung der „Philosophie der Offenbarung" für immer zerstört worden.

Die sogenannten „Beweise für das Dasein Gottes", deren sich seit langer Zeit die christliche Theologie bedient, sind theils auf den pantheistischen Gottesbegriff ebenso anwendbar, wie auf

*) Wir nennen hier das System Spinoza's als dasjenige, welches allgemein als der vollkommenste systematische Ausdruck des Pantheismus betrachtet wird. Man wird später sehen, daß die seitherige Philosophie, weit entfernt über Spinoza hinauszukommen, vielmehr hinter ihn zurückgegangen ist.

den theistischen, theils an sich ungenügend. Da jedoch die Philosophie, so geringschätzig sie oft auf diese Beweise herabsieht, im Wesentlichen nichts Anderes zu Gunsten des Theismus hervorgebracht hat, so müssen wir sie einer kurzen Kritik unterwerfen.

Der sogenannte ontologische Beweis: — „wir denken ein vollkommenstes Wesen; zur Vollkommenheit gehört Existenz, folglich muß dieses gedachte Wesen existiren“ — hat, wenn man ihn nicht von vornherein als Trugschluß verwerfen will, nur einen Sinn, sofern er von dem Vorhandensein der Idee eines vollkommensten Wesens auf die Wahrscheinlichkeit der Existenz eines solchen schließt. Die Idee eines vollkommensten Wesens ist jedoch in der Weise, wie sie hier der Theismus in seinem Interesse voraussetzt, keineswegs eine allgemeine, dem menschlichen Geist mit Nothwendigkeit eigene Idee. Wäre dies der Fall, so würde der Gegensatz der Gottesbegriffe, der seit Jahrtausenden die Welt bewegt, niemals entstanden sein. Was der menschliche Geist mit Nothwendigkeit denkt, ist ein absolutes, d. h. ein lediglich von sich selbst bedingtes Wesen. Ob dieses Wesen die Welt selbst oder ein Gott außerhalb der Welt sei, ist eben die Frage. Der Begriff der Vollkommenheit aber, sowie er über die Idee des Absoluten hinausgehen soll, ist ein Begriff, der die verschiedensten Vorstellungen zuläßt. Der buddhistische Gott, der zuletzt als Alles in sich beschließender, vollbewußter seliger Geist seine Selbstvollendung erreicht, ist für den Buddhisten ein eben so vollkommenes Wesen, als für den Theisten der von Anfang an fertige weltschöpferische Gott.

Der sogenannte kosmologische Beweis: — „was wir in der Erscheinung vor uns sehen, hat den Grund seines Daseins nicht in sich selbst, sondern in andern früher vorhandenen Ursachen; von einer zur andern gehend, gelangen wir demnach zu einer letzten Ursache, welche den Grund ihres Daseins in sich selbst trägt“ — ist mit dem eben Gesagten von selbst erledigt.

Was dieser Beweis feststellt, ist nur die Nothwendigkeit einer in sich unbedingten oder absoluten letzten Ursache. Wenn der Theismus aus dieser Ursache einen persönlichen Urheber oder Gott im populären Sinne macht, so setzt er als bewiesen voraus, was er eben erst beweisen soll: daß das Absolute nicht als Weltseele den Erscheinungen zu Grunde liegt, sondern als Person vor und außer der Welt existirt.

Allerdings gibt der kosmologische Beweis den Pantheisten ein Räthsel zu lösen. Wenn es eine letzte Ursache gibt, welche den Grund ihres Seins in sich selbst hat, so kann diese letzte Ursache nicht wohl ein an sich Nichtseiendes, ein *nur* in den endlichen Geistern existirender Weltgeist sein. Denn ein Nichtseiendes kann „den Grund seines Seins nicht in sich selbst haben", weil es eben *nicht* ist. Der Pantheist reicht gegen diesen Einwand nicht aus, wenn er erwidert, daß die Ursache, welche den Grund ihres Seins in sich selbst hat, eben die Welt selbst sei. Denn die Welt, sofern sie uns nöthigte, auf einen letzten Grund zurückzugehen, ist der Complex der Erscheinungen selbst; die Welt Ursache der Welt nennen, würde also in diesem Zusammenhang nichts Anderes heißen, als: „die Erscheinungen sind Ursachen der Erscheinungen" — eine offenbare Absurdität. — Da indessen der Theist den kosmologischen Beweis zwar als Argument gegen den Pantheisten gebrauchen, *seinen* Gott aber nicht genügend daraus entwickeln kann, so kann dieser Beweis so wenig als der vorige ein Beweis für das Dasein Gottes genannt werden.

Wichtiger ist der sogenannte *physiko-theologische* Beweis: „In der Natur herrscht Ordnung, Zweckmäßigkeit, Plan und Vorsorge. Wo dies der Fall ist, muß ein Handeln nach Ideen vorausgesetzt werden; der Grund der Welt muß demnach ein nach Ideen handelndes, d. h. reflektirendes und sittliches oder persönliches Wesen sein."

Gewiß gibt es in der Natur, z. B. in der Organisation

der Thiere, verglichen mit dem Boden und dem Klima, worin sie gestellt sind, zahlreiche und entschiedene Anzeichen einer bestimmten, die speziellsten Zwecke verfolgenden und ins Einzelnste vorsorglichen Prämeditation. Es wird wohl schwerlich einen denkenden Menschen von reiferem Alter geben, der sich der Wirkung dieser Anzeichen gänzlich verschließen könnte. Fast Jeder stößt einmal in seinem Leben auf eine Naturerscheinung, welche ihm das Bild eines allmächtigen und allweisen Werkmeisters der Natur, eines mit voller Freiheit handelnden, bis ins Kleinste sorgfältigen und liebevollen Künstlers vor die Seele führt. Der Pantheist wird diesen Eindruck niemals mit der Entgegnung beseitigen, daß auch seine Weltseele als potentieller Geist Ordnung, Harmonie und Zweckmäßigkeit in sich schließe. Der gesunde Verstand sagt Jedem unfehlbar, daß die absichtliche Zweckberechnung, welche in der verschiedenen Ausstattung der Thiere und Pflanzen herrscht, nur von einem bewußt berechnenden Geist, nicht von einer Weltseele ausgehen kann, welche erst in den Pflanzen und Thieren selbst zum Bewußtsein kommt. Die pantheistische Weltseele kann, ihrem eigenen Begriff nach, nur nach einem unwandelbaren mathematischen Instinkte, nicht nach einem durchaus freien, die Mathematik unabläßig für Detailzwecke modificirenden Spiel des Willens operiren, — einem Spiel von so unberechenbarer Mannigfaltigkeit, daß es zuweilen der Laune eines zu seiner eigenen Ergötzung spielenden Künstlers zu entspringen scheint. Jener Eindruck ist deshalb so unerschütterlich und so groß, daß er ohne Zweifel die pantheistische Anschauung auch bei den gebildeten Klassen längst verdrängt hätte, würde er nicht von andern eben so mächtigen Eindrücken durchkreuzt.

Neben jenen von der entschiedensten Prämeditation zeugenden Erscheinungen der Natur gibt es nämlich eben so viele andere, welche die Idee einer in sich gebundenen instinktiven mathematischen Weisheit erregen. Wenn der Theist uns die thierischen

Organisationen vorführt, so kann Niemand umhin, in seine Bewunderung der darin sichtbaren Reflexion einzustimmen. Wenn er uns dagegen auffordert, in der Axendrehung der Erde und der dadurch bedingten Vertheilung der Wärme, oder in dem Gleichgewichte der Continente und Meere auf unserm Planeten die Prämeditation des Schöpfers zu erkennen, so wird wohl die Mehrzahl darin nur eine mathematische Selbstbildung der Natur finden, zu der es keiner Prämeditation bedarf. Und wenn er uns auf den gestirnten Himmel als das Werk eines persönlichen Künstlers hinweist, wird gar Mancher, wenn er anders das in ihm sprechende Gefühl offen zu äußern wagt, ihm kopfschüttelnd erwidern: „Alles das ist nicht gemacht, es macht sich selbst; es wird nicht bewegt, sondern bewegt sich selbst; diese Massen wirken auf mich nicht, wie die willkürliche Schöpfung einer künstlerischen Freiheit, sondern wie das nothwendige Produkt einer mathematisch operirenden Weltseele!" So wird die Frage für den Verstand und für das Gemüth aufs Neue in Zweifel gestellt. Die verschiedenen Eindrücke halten sich das Gleichgewicht, und der Beweis verliert seine zwingende Kraft.

Die Theologie selbst gesteht den „Beweisen" nur einen relativen, keinen absoluten Werth zu.*) Die Mehrzahl der orthodoxen Theologen leitet sogar aus der angeblichen Unfähigkeit der Vernunft, den Beweis des Daseins Gottes zu finden, die Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung ab, und besiegelt so das alte Bekenntniß der mittelalterlichen Scholastik, daß die Vernunft für sich allein nicht im Stande sei, über die Ewigkeit der Welt hinauszukommen. Die gegenwärtige katholische Theologie hat mit größerer Einsicht und Offenheit als je zuvor die pantheistischen

*) Der sogenannte „moralische" Beweis für das Dasein Gottes wird, da er sich selbst nur als moralischen, nicht als logischen gibt, in einem andern Zusammenhang erwähnt werden.

Blößen der bisherigen philosophischen und theologischen Versuche aufgedeckt. Der neue spekulative Beweis jedoch, welchen sie selbst zu führen versucht hat, kann die gesunde Vernunft so wenig als die bisherigen befriedigen, wie dies für Kenner der Günther'schen Lehre aus dem Nachfolgenden von selbst hervorgehen wird.

2. Gott im Verhältniß zu Raum und Zeit.

Wir bezeichnen jetzt, um den gegen den Theismus ausgesprochenen Vorwurf zu beweisen, der Reihe nach die Punkte, in welchen die theistische Anschauung der Vernunft widerspricht.

Gott ist nach dem Theismus außerhalb der räumlich und zeitlich existirenden Welt. Der Raum und die Zeit begannen also erst, als Gott die Welt schuf.

Der Raum ist, wie Jedermann weiß, seinem Begriff nach unbegrenzt.

Jeder begrenzte Raum, den wir uns vorstellen, wäre er auch so groß als das gesammte von unsern Fernröhren erfaßbare Weltall, ist nur ein Theil des Raums; wir können uns Regionen denken, wo die gestaltete und sichtbare Materie ein Ende nimmt, aber es gibt keine Grenze für den Raum selbst, in dem sich die Materie bewegt. Ebenso ist die Zeit, obwohl jeden Augenblick in sich endlich, doch ihrem Wesen nach nur endlos zu denken. Die äußerste Anhäufung von Zahlen, womit wir ihre Dauer ausdrücken können, ist immer nur ein Stück der Zeit. Unaufhörliche Dauer ist nur fortwährende Zeit. Versteht man also unter „Ewigkeit" unaufhörliche Dauer, so ist die Zeit selbst gleich Ewigkeit. Will man mit dem Wort ewig blos das schlechthin Zeitlose bezeichnen, so ist freilich nur der Raum, ohne die Zeit gedacht, ewig. In dieser Bedeutung aber ist das Ewige kein Sein, sondern ein Nichtseiendes, da der Raum ohne die Zeit nicht ist. Sowie wir ein Sein denken, denken wir es zugleich als zeitlich, sei es nun als endlich zeitlich oder

als endlos zeitlich. Wenn wir im gemeinen Leben das endlich zeitliche Sein schlechtweg „zeitlich“ nennen, so verstehen wir gleichwohl unter der „Zeitlichkeit“ nur einen Theil der Zeit, unter Ewigkeit die nicht endende Zeit selbst. Wir bedienen uns dieses Sprachgebrauchs blos, weil sämmtliche uns bekannte Existenzen in ihrer Dauer nur einen Theil der Zeit, nicht die Zeit selbst umfassen.

Wenn nun Gott als allumfassendes, unbegrenztes Wesen vor dem Raum da war, wie konnte er in dem Raum ein zweites Allumfassendes neben sich setzen? Zwei unbegrenzte Dinge, d. h. zwei Dinge, neben deren jedem kein anderes Platz hat, schließen sich aus. — Wenn Gott ferner als ewiges Wesen außer der Zeit existirt, wie kann er wirklich existiren, da doch seine Ewigkeit, als bloße Zeitlosigkeit gefaßt, keine Existenz ist, als unaufhörliche Dauer gedacht, eine zeitliche Existenz bedingt?

Der Theist steht hier vor einer jedem Knaben handgreiflichen, unauflöslichen Schwierigkeit. Wir kennen kein Sein, das nicht räumlich und zeitlich existirt. Die höchste Existenz aber, Gott, soll weder räumlich noch zeitlich existiren. Gott existirt also nach den Begriffen unserer Vernunft nicht; sein Dasein ist mit diesen Begriffen schlechthin unvereinbar. — Und doch soll, nach dem Theismus, gerade die Beschaffenheit unserer Begriffe für das Dasein Gottes zeugen!

Wenn die Theisten, um die Schwierigkeit zu umgehen, mit Kant behaupten: „die Vorstellungen von Zeit und Raum seien allerdings unserem Geiste angeboren, und zwar als Vorstellungen von unendlicher Ausdehnung und unendlicher Dauer, allein in der Wirklichkeit existire nichts diesen Vorstellungen Entsprechendes“, so ist es kaum nöthig, ernsthaft auf eine Ausflucht einzugehen, die von ihren eigenen Vertretern nicht ernsthaft geglaubt wird. Wenn Raum und Zeit Trugbilder unseres Gehirns sind, welche Wahrheit bleibt noch übrig? Wenn die Grundvor=

stellungen der Vernunft uns gegeben sind, um uns zu täuschen, wie können wir uns unserer Vernunft überhaupt bedienen? Und wenn es wirklich keine unendliche Ausdehnung und keine unendliche Dauer gibt, wie kann es einen allgegenwärtigen und ewig lebenden Gott geben?

Indem der Theismus Gott außer Raum und Zeit hinaussetzt, zerstört er nicht nur das Dasein Gottes, sondern proklamirt auch geradezu, was er eben durch seinen Gottesbegriff ausschließen will: den ewigen Ursprung der Welt. Denn wenn die Welt mit der Zeit zugleich entstanden ist, kann sie wie die Zeit selbst ihren Anfang nur aus dem Zeitlosen genommen haben, d. h. nach gewöhnlicher Ausdrucksweise gar keinen Anfang gehabt haben.

3. Auffassung der Persönlichkeit Gottes.

Gott ist nach dem Theismus eine Person. Der Theist behauptet mit Recht, daß der Begriff der Persönlichkeit keineswegs mit dem Begriff der Endlichkeit oder Beschränktheit zusammenfällt. Persönlichkeit ist Selbstbewußtsein; und Selbstbewußtsein läßt sich auch als Unendliches denken. Kein Wesen kann jedoch bewußt sein, wenn nicht entweder außer ihm oder in ihm Etwas ist, wovon es auf sich reflektiren kann. Bei Gott, der als das einzige ursprünglich vorhandene Wesen kein Wesen neben sich hat, kann nur das Letztere gedacht werden. Der Mensch selbst, obwohl von vornherein auf andere Wesen angewiesen, bedarf derselben doch nur zur vollen Entwickelung seiner Kräfte, nicht zur Erzeugung des Selbstbewußtseins an sich. Auch ohne Beziehung auf Andere kommen wir zum Bewußtsein, indem unser Denken den Körper als etwas von ihm Verschiedenes wahrnimmt und sich mit diesem Verschiedenen als eins erkennt oder wenigstens empfindet. Die Persönlichkeit beruht sonach auf dem Gegensatz zweier Bestandtheile. Sie wird sich

als Ich bewußt, indem sie sich als denkend von der Voraussetzung ihres Daseins unterscheidet und zugleich als Einheit mit ihr zusammenfaßt. Der theistische Gott bedarf also, um bewußte Person zu sein, keines Wesens außer sich; aber er muß, um es zu sein, in sich selbst unendlicher Weise die nämliche Doppelheit haben, welche wir bei den endlichen Organisationen Geist und Körper nennen.

Der Theismus versichert aber im Gegentheil, Gott sei schlechthin körperloser, immaterieller Geist. — Wenn man ihm einwirft, daß sich dabei schlechterdings nichts denken läßt, weil die Idee eines in sich gegensatzlosen und doch bewußten, immateriellen und doch lebendigen Geistes aus widersprechenden Begriffen zusammengesetzt ist, so erwidert er, sein Gottesbegriff sei zwar über der Vernunft, aber nicht gegen die Vernunft, — eine Phrase, die kaum einer Widerlegung bedarf.*) — Es ist ebenso ungenügend, wenn sich die Theisten für ihren Gottesbegriff auf die unter allen Völkern verbreitete Vorstellung von Geistern, als lebendigen Wesen ohne Körper, berufen. Diese Vorstellung ist durchaus dem Begriff der wirklichen Persönlichkeit entnommen. Geister sind in der Meinung der Völker entweder Seelen der Verstorbenen, die sich nach Wiedervereinigung mit einem Leibe sehnen, und erst durch diese Wiedervereinigung (Auferstehung) wieder zu eigentlichen Personen werden; oder sie sind ideale Wesen (gute und böse Genien), welche nicht als wirkliche

---

*) Was über der Vernunft liegt, liegt außer der Vernunft, ist also gegen die Vernunft. — Die obige Phrase konnte nur darum immer aufs Neue wiederholt werden, weil sie einen Sinn hat, sobald man unter Vernunft die beschränkte Vernunft Einzelner versteht. Was über diese geht, geht freilich nicht gegen die Vernunft, weil es nicht über die Vernunft Aller geht. Wenn man aber sagt, was über die Vernunft an sich (über die Vernunft Aller) geht, sei darum doch nicht gegen die Vernunft, so sagt man einen Widersinn.

Organisationen, sondern nur als die in Gott lebenden jenseitigen Gedankenbilder der diesseitigen Organisationen gedacht werden; oder endlich sie werden mit einem Leibe vorgestellt als wirklich körperliche Wesen, nur von einer feinern ätherischen Leiblichkeit. Alle diese Vorstellungen beweisen also, statt für den Begriff einer rein geistigen Persönlichkeit zu zeugen, vielmehr, daß der menschliche Geist sich wirkliche Persönlichkeit nur als Verbindung von Geist und Körper zu denken vermag.*)

---

*) Wir bemerken hier beiläufig, daß jene Aeußerung Jesu Christi, worauf sich der christliche Theismus so vielfach beruft: „Gott ist Geist", nach dem geschichtlichen Wortverstand in keiner Weise zu Gunsten der theistischen Auffassung Gottes als „reinen Geistes" ausgelegt werden kann. Wenn Jesus Gott einen Geist nannte, so konnte er im Einklange sowohl mit seinen eigenen Aeußerungen über die Persönlichkeit Gottes, als mit der damals üblichen Bedeutung des Worts darunter nichts Anderes verstehen, als einen persönlich lebendigen Geist. Die Samariterin, mit der Jesus in jener Stelle sprechend eingeführt wird, dachte sich wie die meisten ihrer Landsleute den Dienst Jehova's an den Nationaltempel als Mittelpunkt geknüpft und von äußern Ceremonien bedingt. Indem Jesus ihr sagt, „der wahre Gottesdienst sei die Anbetung Gottes des Geistes im Geist und in der Wahrheit": setzt er auf ganz verständliche Weise der nationalen und lokalen Beschränkung die Geistigkeit Gottes, dem Formwesen die aus der Geistigkeit von selbst entspringende Forderung innerer Wahrheit entgegen. Hätte er mehr als dies gewollt, hätte er erklären wollen: „Gott ist Geist ohne alle und jede Körperlichkeit", so hätte er sich auf dem Boden auf dem er stand, darüber bestimmt erklären müssen. Das alte Testament schildert bekanntlich Gott durchaus als reale Person. Jehova regt sich, spricht, erscheint, hat Affecte; er ist nicht beschränkt körperlich, aber eben so wenig rein unkörperlich. Hätte Jesus diesen alttestamentlichen Gottesbegriff zerstören wollen, so mußte entweder er selbst oder wenigstens seine Kirche, in Consequenz seines Geistes, ihn ausdrücklich verdammen. Keines von beiden ist geschehen. Jesus und seine Kirche haben lediglich die Auswüchse des Mosaismus abgeschnitten, nicht den mosaischen Urbegriff der vollständigen Persönlichkeit Gottes. Wie diese zu denken ist, darüber erklärte sich Jesus nicht, weil spekulative Vor-

Nach dem Theismus hat Gott zweierlei Existenzen geschaffen: „Die unorganische Materie — die Weltkörper mit den Elementen — und die lebendigen Organismen." Die erstere hat er aus Nichts geschaffen, die zweite aus der Materie. (1 Mose 1, 11. 12. 21. 22. 24. 25.)

Der Ausdruck „Schöpfung aus Nichts" kann, richtig verstanden, nur besagen, daß Gott, um die Weltkörper zu schaffen, keiner Materie bedurfte, die außer ihm war; daß er nicht aus etwas ohne sein Zuthun Vorhandenem, sondern lediglich aus eigener Schöpferkraft schuf. „Aus Nichts schaffen" heißt bei einem Wesen, außer welchem Nichts existirt, so viel als: „aus sich selbst schaffen." — Ist dies aber so: wie konnte dann Gott, der „reine Geist", aus sich die Materie schaffen?

Einzelne Theisten glauben gerade in dem Gegensatz zwischen Gott und der Materie die Antwort auf diese Frage zu finden. „Wie der Mensch", meinen sie, „nothwendiger Weise nicht blos „sich selbst, sondern auch ein Anderes als er selbst denkt, ebenso „dachte Gott nicht blos sich selbst, sondern auch ein Anderes „als er selbst, ein Nicht-Ich. Dieses Nicht-Ich, welches bei uns „Menschen (weil wir von vornherein andere Wesen neben uns „haben) blos ein Anderes als wir selbst ist, muß bei Gott „als der ursprünglich einzigen Existenz das reine Gegentheil „seines Wesens sein; und dies Gegentheil ist die Materie."

Allein diese Antwort schlägt sich selbst. Das Nicht-Ich des göttlichen Ichs, das Gegentheil Gottes, des absoluten Seins, ist das absolute Nichts. Könnte Gott dieses Nichts als objectives Gegentheil von sich denken und verwirklichen — ein Absurdum an sich, weil er eben durch sein Dasein ein solches Gegen-

---

stellungen als solche außer seiner Sphäre lagen. Er bezeichnete mit dem Worte „Geist" einfach die lebendige allgegenwärtige Persönlichkeit, ohne irgend eine spezielle Vorstellung davon feststellen zu wollen.

theil ausschließt —: so würde er sich selbst aufheben, weil es grenzenlos und endlos wäre, wie er selbst. Gott kann also nach dem theistischen Gottesbegriff selbst blos schaffen, indem er Theile seines Ichs, — aber nicht, indem er sein Nicht-Ich zu besonderem Leben erhebt. Freilich ist jedes Geschöpf, obwohl Theilbild seines Wesens, zugleich im Verhältniß zu ihm ein Anderes als er (sein Nicht-Ich); gerade so wie der Gedanke des Denkenden nicht der Denkende selbst, sondern ein Anderes als der Denkende ist. Allein der Gedanke des Denkenden ist deshalb keineswegs das Gegentheil des Denkenden, sondern er ist ein Ausfluß, eine Theilbethätigung seines Wesens.

Es bleibt also im theistischen System unbegreiflich, wie Gott die Materie schaffen konnte. Eben so unbegreiflich ist, wozu er sie schuf. Da es ihm nach theistischen Begriffen frei stund, die lebendigen Wesen aus Nichts zu schaffen, warum schuf er sie denn aus Materie? Der Zweck Gottes bei der Schöpfung ist, wie alle Theisten zugestehen, nur die lebendige Creatur. Wenn eine lebendige Persönlichkeit möglich ist ohne Materie, — wozu bedurfte es denn im Schöpfungssystem dieses zwecklosen und todten Mitgliedes? Etwa dazu, den Geschöpfen außer seinem Ich (den ihnen mitgetheilten „Odem seines Geistes") auch sein „Nicht-Ich", das Gegentheil seines Wesens mitzutheilen und sie durch diese Verbindung unglücklich zu machen?

Die Materie bleibt sonach unerklärt in ihrem Zweck für die Geschöpfe. Sie bleibt es aber noch mehr in ihrem Dasein an sich. Woher hat sie ihre tagtäglich vor unsern Augen in den Weltkörpern sichtbare Bewegung? Der Theismus hegt über diesen Punkt zwei verschiedene Vorstellungen. Der eine Theil der Theisten (der, im Gegensatz zum kirchlichen Theismus, während des 18. Jahrhunderts den besondern Namen „Deisten" erhalten hat) denkt sich die kosmische Natur vom ersten Schöpfungs-Akt an ein- für allemal so geordnet, daß sie wie eine wohlkonstruirte

Maschine ihre Bewegungen ohne weitere Theilnahme Gottes in gleichförmiger Gesetzmäßigkeit abspinnt. Der andere Theil denkt sich die Erhaltung der Natur als ein fortgesetztes Schaffen und nimmt demgemäß ein stetiges, die Natur belebendes Walten Gottes in der Natur an. Wie man sich die Sache denken mag, ob als einmalige oder als ununterbrochene Einwirkung Gottes, in jedem Fall kann Gott — der „reine Geist" — auf die unorganische Materie nur durch einen geistigen Anstoß, d. h. also durch eine (wenn auch im Vergleich zu dem der organischen Schöpfung eingehauchten Geiste noch so untergeordnete) Mittheilung seines Geistes einwirken. So bleibt denn zur Erklärung kein anderer Ausweg als die alte von Thomas von Aquino und anderen christlichen Denkern wieder aufgenommene Annahme Plato's: „daß Gott dem kosmischen Weltall eine Weltseele eingebildet und es dadurch zu einen sich selbst bewegenden und in seiner Weise lebendigen, ja selbst instinktartigen vernünftigen Wesen gemacht habe." Hiernach gäbe es in der Schöpfung zweierlei beseelte Organismen: den Einen großen makrokosmischen Organismus und die zahllosen mikrokosmischen Organismen (Pflanzen und Thiere), welche innerhalb desselben leben. Aber in diesem Falle rückt uns der persönliche Gott in unendliche Ferne. Wir wären dann von einer Mitcreatur — der unorganischen Natur — bedingt, die uns unter ihre Gewalt beugt und über unser Leben verfügt, ohne von uns nur gekannt zu sein; Gott aber stünde außerhalb und würde höchstens zuweilen, wie durch ein Wunder, gegen die blinde Willkür des fremden Wesens einschreiten, an das er uns geschmiedet hat. Ein solcher Gedanke ist nicht nur irreligiös, sondern auch vernunftwidrig, denn an diesem Wesen, das unsere Autonomie beschränkt, ohne in irgend einem innern Bezug zu uns zu stehen, ist Nichts begreiflich und Nichts berechtigt.

4. Persönliche Eigenschaften Gottes. Die Dreieinigkeitslehre.

Nach dem Theismus ist Gott eine wirkliche Person; er hat also unendlicher Weise alle Eigenschaften, welche uns endlicher Weise zukommen. Weder das Alte Testament, noch das Neue, noch der Koran scheuen sich daher, ihn zu vermenschlichen. Der Theismus dagegen in seinen aufgeklärten wissenschaftlichen Vertretern protestirt beständig gegen diese Vermenschlichung. Den Einen ist Gott zu erhaben, als daß er mit seinen Geschöpfen irgend eine Wesensgemeinschaft haben sollte; die Andern geben zu, daß der Mensch das Abbild Gottes und Gott das Urbild des Menschen sei, aber gleichwohl soll Gott keine eigentlichen persönlichen Eigenschaften haben.*)

Der Theismus will den Namen ohne die Sache oder die Sache ohne die Consequenzen. Die Anthropomorphismen (menschlichen Bezeichnungen Gottes) in der Bibel und im Koran erfüllen ihn mit Entsetzen, und zwar nicht blos so weit sie Gott beschränkt persönlich darzustellen scheinen — darin hätte er Recht —, sondern so weit sie mit der Persönlichkeit überhaupt Ernst machen. Gott ist ihm allerdings allgerecht, allbarmherzig, allgütig. Wenn aber der Bauer im Geist der Bibel sich vor dem Zorn Gottes fürchtet, wenn er durch sein Gebet die Stimmung Gottes zu erweichen, durch seine Besserung den Rathschluß Gottes zu verändern hofft: dann ruft der aufgeklärte Theist Zeter über den Aberglauben, womit das gemeine Volk Gott auf seine Stufe herabziehen und Person gegen Person mit ihm verkehren zu können glaubt. Eine Person aber ohne wirklich persönliche Eigenschaften, ohne Leben, ohne Bewegung, ohne Wandel, ohne Affecte, ist keine Person — sie ist

*) Die erstere Ansicht hat der Deismus des 18. Jahrhunderts, die andere der Rationalismus des 19. Jahrhunderts vertreten.

ein leeeres Gedankenbild. Entweder existirt Gott nicht, oder die Beilegung menschlicher Eigenschaften an Gott, soweit der Mensch als höchster Ausdruck der Persönlichkeit von sich auf eine unendliche Person zurückschließen kann, muß vollständig und unumwunden anerkannt werden.

Es ist L. Feuerbach's Verdienst, dies der modernen Theologie gegenüber klar und scharf ausgesprochen zu haben. — Der orthodoxe Theismus innerhalb aller theistischen Religionen hat diese Wahrheit nie verkannt, unterliegt aber seinerseits einer andern, gleichfalls von Feuerbach hervorgehobenen Schwierigkeit. „Wenn Gott vor der Erschaffung der Welt als volle Person mit persönlichen Eigenschaften existirte, wie konnte er sich dieser Eigenschaften bedienen? Wie konnte er allmächtig sein, ohne seine Macht an irgend etwas auszuüben, wie allliebend sein, ohne einen Gegenstand seiner Liebe? Entweder war er vor der Schöpfung des Gebrauchs seiner Eigenschaften, d. h. des Lebens beraubt, oder er mußte, um zu leben, die Welt erschaffen. Der theistische Gott ist also ohne die Welt gerade so wenig wirklicher Gott, als der pantheistische." Dieser Einwurf läßt nur Eine Erwiderung zu. Ein Gott mit persönlichen Eigenschaften kann ohne andere Personen blos existiren, wenn er einen Gegensatz in sich hat, der ihm mit sich selbst und an sich zu thun gibt, an dem er seine Macht und seine Liebe ausüben kann.

Das Gefühl dieser Schwierigkeit hat den christlichen Theismus bewogen, nach einem Ausweg zu greifen, welcher alle Einwände abschneiden sollte, in der That aber jede Möglichkeit der Versöhnung zwischen Vernunft und Theismus abgeschnitten hat.

Wir meinen die spekulative Betonung der Dreieinigkeitslehre.

Man sollte glauben, dieses Dogma hätte durch seinen eigenen Inhalt den denkenden Christen verhindern müssen, sich seiner zu spekulativen Fragen zu bedienen. Was der Mensch sucht, wenn

er spekulirt, ist der Urgrund alles Vorhandenen, die erste Ursache, aus der Alles entsteht. Dieses ersterzeugende Princip ist nach dem christlichen Dogma Gott der Vater, von dem alles Vorhandene, mit Einschluß des Sohnes und des Geistes, Product ist. Allerdings zieht das Dogma zwischen dem Sohn und Geist als ewigen und primären, und den andern Wesen als zeitlichen und secundären Producten Gottes eine bestimmte Grenze. Allein auch der Sohn ist doch nur der „Erstgeborne“ der übrigen Geschöpfe und der Geist ist der dem Menschen bei seiner Schöpfung eingehauchte Geist. Was also auch der wahre Sinn dieser Lehre sein mag (welche bekanntlich von vornherein nicht aus einem spekulativen, sondern aus dem psychologischen Bedürfniß der Christen, sich über das räthselhafte Wesen Jesu und des von ihm in ihnen geweckten Geistes zu orientiren, hervorgegangen ist): sie beansprucht nicht, über das Wesen Gottes des Urerzeugers an sich Aufschluß zu geben.

Gleichwohl hat die christliche Theologie seit Jahrhunderten geglaubt, sich ihrer zur rationalen Begründung des Theismus bedienen zu können. Der Erfolg aber war in allen Epochen der entgegengesetzte. Je öfter es geschah, um so heftiger reagirte der menschliche Verstand. Der Bestand Einer Existenz in drei Personen, das Nebeneinander dreier unermeßlicher und unendlicher Personen, die Identificirung eines geschichtlichen Menschen mit Gott: — alles das widerspricht dem gesunden Verstand, sobald es ihm als spekulative Wahrheit aufgedrängt wird, so unbedingt, daß ihm schlechterdings keine Wahl bleibt, als es entweder zu verwerfen oder sich selbst dem Glauben gefangen zu geben. Und wer weiß nicht, daß es diese spekulative Mißdeutung war, welche durch ihren Widerspruch gegen den gesunden Sinn der Völker Muhamed zur Stiftung einer neuen Religion ermuthigt und dem Christenthum die Hälfte seiner Bekenner entzogen hat?

Die christliche Theologie ist in jenem Versuch auf doppelte Weise zu Werk gegangen.

Ein Theil der Theologen sucht die Schwierigkeit, welche der Begriff des persönlichen Gottes mit sich bringt, zu umgehen, indem er mittelst der Dreieinigkeitslehre die Persönlichkeit Gottes auf die Seite schiebt. „Die Gottheit, sagt er, ist an sich nach dem Christenthum keine Person, sondern existirt nur in drei Personen; sie ist also ihrem eigenen spekulativen Begriff nach unpersönlich." Dies ist jedoch eine nicht einmal durch das Dogma selbst gerechtfertigte Wortspielerei. Was die Wissenschaft die Gottheit nennt, ist im christlichen Dogma Gott der Vater, die erste Person. Eine von dieser ersten Person verschiedene unpersönliche Gottheit ist ein dem Christenthum unbekanntes und dem gesunden Menschenverstand unbegreifliches Phantasma.

Ein anderer Theil sucht die Dreieinigkeit nach Maßgabe des menschlichen Selbstbewußtseins zu erklären und dadurch auf eine Dreieinheit Gottes zu kommen. Merkwürdiger Weise war es Lessing, welcher, nachdem die gesammte Theologie vor ihm sich vergeblich abgemüht hatte, aus den verschiedenen Kräften der menschlichen Seele auf eine Mehrheit von Personen in Gott zurückzuschließen, durch seinen Scharfsinn diesen Rückschluß eröffnete. „Die menschliche Persönlichkeit", sagte Lessing, „wird sich bewußt, indem sie eine Vorstellung von sich selbst faßt. Diese Vorstellung muß bei Gott, als der einzig vollkommenen Persönlichkeit, durchaus identisch mit ihm selbst sein; d. h. sie muß alle Eigenschaften enthalten, die Gott selbst hat, folglich auch wirklich existiren, und es gibt dafür keinen richtigeren Ausdruck, als den christlichen Namen eines von Ewigkeit gezeugten Sohnes Gottes oder Gott-Sohnes. Da jedoch weiter der Vater und der Sohn nicht blos identisch sind, sondern als wirkliche Personen sich dieser ihrer Identität auch bewußt sein müssen, so ergibt sich als die Vorstellung dieser gegenseitigen Identität eine dritte mit beiden

identische Person, welche die lebendige Harmonie beider ist: — der heilige Geist."

Dieser Gedanke, den Lessing wie manchen andern als Hypothese hinwarf, ohne selbst davon überzeugt zu sein, enthält zwei logische Fehler.

Der nächstliegende, den Lessing selbst besser als jeder Andere kannte, besteht darin, daß das identische Gedankenbild eines unendlichen Wesens, sowie es wirklich existirend gedacht wird, die Existenz seines Erzeugers ausschließt, weil zwei allgegenwärtige oder Alles erfüllende Existenzen keinen Platz nebeneinander haben.*)

Der zweite, dem Gedankengang nach in der That erste Fehler ist, daß ein unendliches Wesen eine identische, d. h. ihm selbst schlechthin gleiche Vorstellung von sich selbst gar nicht fassen kann. Die endliche Persönlichkeit kann sich im Selbstbewußtsein vollständig erfassen, weil sie begrenzt und endlich ist; eine unendliche Person, ihr Dasein einmal gedacht, kann dies eben deshalb nicht, weil sie keine Grenze und kein Ende hat. Lessing selbst würde dies erkannt haben, wenn er seine eigenen Aeußerungen näher verfolgt hätte. Er vergleicht die Vorstellung des Ichs von sich selbst mit dem physischen Bild der Persönlichkeit im Spiegel. Im Spiegel des Geistes aber, wie im wirklichen Spiegel kann sich nur eine umgrenzte, abgeschlossene Persönlichkeit sehen; eine nicht begrenzte, unendliche Person kann sich nicht vollständig, nicht abgeschlossen sehen, weil sie nicht abgeschlossen ist. Sie kann sich sehen, aber nicht übersehen; sie

*) Die griechische Mythologie hat dieser Wahrheit in der Fabel von Saturn, der seine Kinder bis auf Ein durch List gerettetes verschlingt und dann von diesem gestürzt wird, sowie in der ganzen Erzählung von dem Kampfe der Götter, die sich gegenseitig verdrängen und neben einander nur bestehen können, wenn sie sich in das All theilen, einen schönen sinnbildlichen Ausdruck gegeben.

kann sich denken, aber nicht ausdenken. Es wäre voreilig, daraus zu schließen, daß demnach ein unendliches Selbstbewußtsein überhaupt nicht zu denken sei; allein es ist sicher in ganz anderer Weise zu denken, als das endliche.

Wir haben den Gedanken Lessing's zergliedert, weil die neuere Theologie auf die von ihm angeregte Analogie der Dreieinigkeit mit dem menschlichen Selbstbewußtsein ein neues System des Theismus im Gegensatz zum Pantheismus gebaut hat, — ein System, dessen Grundirrthum sonach (ganz abgesehen von der psychologischen Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Theorie des menschlichen Bewußtseins) keines Nachweises mehr bedarf. —

IV.

Geistige Fehler des Pantheismus.

1. Das Ende der Welt nach der buddhistischen Auffassung.

Wir glauben in dem Vorstehenden unsere Behauptung: „daß der Theismus den menschlichen Verstand so wenig befriedigt, als der Pantheismus das menschliche Gemüth", hinlänglich bewiesen zu haben.

Wir müssen aber noch weiter gehen. Der Pantheismus leidet neben seiner Unvereinbarkeit mit dem menschlichen Herzen noch an handgreiflichen geistigen Fehlern, der Theismus enthält außer den Widersprüchen gegen die Vernunft noch sehr fühlbare moralische Gebrechen.

Der Pantheismus läßt, wie wir gesehen haben, zwei verschiedene Grundansichten zu, je nachdem er sich das Werden der Welt als ein unaufhörliches denkt oder ein Ende der Welt, d. h.

eine bleibende Auflösung des Endlichen im Unendlichen annimmt. Wir haben die erstere Ansicht den europäischen, die zweite den orientalischen Pantheismus genannt. Es ist nun leicht, einzusehen, daß der orientalische Pantheismus, indem er ein Ende der Welt statuirt, einen logischen Irrthum begeht.

Da die bestehende Welt nach ihm nicht geschaffen ist, sondern aus sich selbst existirt, also sich selbst aus dem Nichtsein zum Sein erhoben hat: — so kann ihr Grund blos das Nichts sein. Das Nichts aber hat nicht Grenze noch Ende. Das endliche Werden, welches aus dem Nichts als seinem Grunde hervorgeht, kann daher niemals eine Grenze oder ein Ende erreichen, d. h. niemals aufhören. Es könnte nur aufhören, wenn der Grund selbst endlich wäre. Da jedoch der Grund schlechthin unendlich ist, so wird das Werden das Ende des Grundes zwar zu erreichen streben, aber ohne es jemals erreichen zu können, d. h. es wird, obwohl endlich an sich, doch ohne Ende aus dem Grunde hervorgehen. Die buddhistische Auflösung des Endlichen ins Unendliche ist sonach in Consequenz des buddhistischen Systems selbst eine logische Unmöglichkeit.

2. Verhältniß von Geist und Materie im Sinn des europäischen Pantheismus.

Der europäische Pantheismus, welcher die Unaufhörlichkeit des Werdens statuirt, kann sich die Welt, wie sie vorliegt — mit ihren zwei zu Tage tretenden Grundkräften — Geist und Materie —, auf zweierlei Weise zu erklären suchen. Entweder ist die Materie die allgemeine Grundlage und der Geist (d. h. in diesem Fall die organischen Wesen von der Pflanze bis zum Menschen) das Erzeugniß, in dem sie sich selbst zur Blüthe bringt. Oder aber ist der Geist, als an sich nichtseiendes Unendliches (Absolutes), die Grundlage, die Materie aber (d. h. in diesem Fall sämmtliche einzelne Existenzen) die Wirkung, welche

der Geist aus sich emportreibt, um zum bewußten Dasein zu gelangen.

Die erstere Anschauung — die, wie man leicht sieht, dem Feuerbach'schen Atheismus zu Grunde liegt — hat für sich den Schein einer ungemeinen Einfachheit. Wenn der Mensch in die Welt blickt, sieht er vor sich zwei Dinge, aus denen die Welt ohne alle Frage besteht: die durch das ganze All ausgebreitete, trotz ihrer verschiedenen Elemente in sich Eine, unorganische Materie und die aus dieser Materie gebildeten geistbeseelten Einzelwesen. Zugleich aber leidet sie an einem offenbaren Mangel, — einem Mangel, der jedem Tieferdenkenden die Möglichkeit nimmt, sich bei ihr zu beruhigen. Sie bietet dem Denker gerade das nicht, wonach der denkende Mensch, wenn er sich orientiren will, zuerst und vor Allem fragt: einen nothwendigen letzten Grund der Welt, ein Absolutes, welches nicht weggedacht und worüber nicht hinausgedacht werden kann. Ein solches ist die Materie nicht. Die Materie erfüllt den Raum, aber sie ist nicht identisch mit ihm. Ich kann sie jeden Augenblick hinwegdenken, und erst dann stoße ich auf den Raum selbst als das Unermeßliche, worüber ich nicht hinausdenken kann. Sie ist nicht von sich selbst, sondern von einem hinter ihr liegenden bedingt; woher kommt sie nun und wie ist sie entstanden? Dieser Pantheismus verstößt also gegen den Grundtrieb alles spekulativen Denkens, — gegen das Bedürfniß des Geistes, zum letzten Grund alles Seienden durchzudringen.

Die andere Anschauung, die wir früher bereits mit einer Aeußerung David Strauß's charakterisirt haben, betrachtet den Geist als den absoluten Grund, welcher aus sich sämmtliche materielle Einzelexistenzen hervorbringt. Bei dieser Anschauung bleibt der Gegensatz zwischen der unorganischen und der organischen Materie schlechterdings unbegreiflich. Wenn der Pantheist sagt, der Geist setze sich in einer fortlaufenden Stufenreihe von der

scheinbar todten, aber doch schon einen Funken von ihm enthaltenden Masse der Weltkörper an bis zum Menschen, seiner höchsten Spitze, so ist das keine Erklärung. Jedermann begreift, wenn man ihm sagt, daß sämmtliche Organisationen unsers Erdkörpers von der Pflanze bis zum Menschen Glieder einer Reihe sind, in der sich stufenweise der nämliche Geist ausprägt. Aber Jedermann sträubt sich, wenn man ihm zumuthet, sich den Erdkörper selbst als gleichartiges niedrigstes Glied dieser Reihe zu denken. Es ist trotz des ungeheuren Abstandes zwischen einem Menschen und einem Apfelbaum ganz und gar nicht schwer, sich beide als gleichartige Wesen innerhalb einer organischen Kette zu denken. Beide sind lebendige Existenzen mit innerer Selbstentwickelung; beide sind Individualitäten, die in ihrer bestimmten Besonderheit nur einmal existiren; beide nähren sich und beide pflanzen sich fort.

Wer von uns aber kann sich, ohne zu lachen, den Erdball und die übrigen Weltkugeln als Wesen seines Gleichen vorstellen? Wer kann sich, wenn er auf die zahllosen Mitwesen zurückblickt, an deren Spitze ihn die Natur gestellt hat, auch nur einen Augenblick einbilden, die Erde, auf der sie alle leben, und von der sie in ihrer Entstehung wie in ihrem Wachsthum bedingt sind, sei eines davon, und zwar das niedrigste? Man hat öfters versucht, diese Absurdität mit der Ausflucht zu verdecken, der Erdkörper bestehe aus Mineralien, und diese, als Einzelwesen, nach Analogie der Thiere und Pflanzen, seien es, welche das unterste Glied der Reihe bilden. Wir wollen hier von der Frage, ob die Mineralien als Organismen gedacht werden können, ganz absehen. Gesetzt aber, sie wären es: so bleibt es doch — man verzeihe den Ausdruck — immerhin ein Taschenspielerstreich, dem Erdball mit seinen Elementen und seiner von den Organisationen schlechterdings unabhängigen Gestalt und Bewegung den Begriff Erde in dem eingeschränkten

Sinn unterzuschieben, den wir damit verbinden, wenn wir „die Erde" neben Feuer, Wasser und Luft als *eines der Elemente* des Erdballs bezeichnen!

In der That ist hier jede Ausflucht unmöglich. Zwischen der durch das Weltall in verschiedenen elementaren Formen verbreiteten Materie, welche ihr Leben und ihre Wandlungen für sich hat und ein unauflösliches Ganzes bildet, und zwischen den zahllosen Einzelwesen, welche von ihr leben, besteht keine Analogie gleich derjenigen, welche die Einzelwesen *unter sich* verbindet. Die Elemente, woraus alle Organisationen zusammengesetzt sind, und worin sie sich nach dem Tode alle auflösen, können mit diesen Organisationen nicht als gleichartige Glieder einer Kette zusammengedacht werden, wir hätten denn Luft, das Wasser als die niedrigste Art der Fischgattung unter die Fische, die Luft unter die Vögel, die Erde unter die Quadrupeden einzureihen. Sie können nur die *gemeinsame Unterlage* sein, von der die ganze Kette der Organisationen bedingt ist.

Der Pantheist ist demnach genöthigt, zwischen den zwei Arten von Materie, welche aus dem Geiste hervorgehen, zwischen der organischen und unorganischen, *scharf zu unterscheiden*. Da sie nach seinem System *beide* nur Emanationen der Einen Weltseele sind: so steht es ihm *nicht* frei, blos *eine* von beiden, die organische Materie, als beseelt, die unorganische als unbeseelt zu betrachten. Betrachtet er aber, wie er muß, *beide* als beseelt, so gibt es demnach zweierlei lebendige Wesen — Ein unermeßliches makrokosmisches und zahllose mikrokosmische, — deren Verhältniß sowohl unter sich als zur Weltseele vollkommen räthselhaft bleibt. So steht er zuletzt auf seine Weise vor der nämlichen Schwierigkeit, zu welcher, wie wir bereits erörtert haben, auch der Theismus gelangt, um wie dieser daran zu scheitern.

Der alte asiatische Pantheismus, haben wir gesehen, erzielt

eine scheinbare Lösung des Welträthsels nur durch einen logischen Fehler. Der moderne europäische muß bei der einen seiner zwei wichtigsten Anschauungsweisen auf jede spekulative Erkenntniß verzichten, bei der anderen das Räthsel ungelöst liegen lassen. Der Pantheismus in allen seinen Formen kann die Welt, wie sie vorliegt, durchaus nicht erklären.

V.

Moralische Mängel des Theismus.

1. Verhältniß zum Bösen. Die göttliche Gerechtigkeit und die Vervollkommnung. Die Materialisten und die Spiritualisten des Theismus.

Weniger auffallend, vielleicht aber nicht weniger ernst sind die moralischen Gebrechen des Theismus.

Wir sagen nicht des Theismus, wie er von Moses und Christus gelehrt worden ist und in tausend Gemüthern gelebt hat, sondern des Theismus, wie er sich in Folge der Vorstellungen gestaltet hat, die seine philosophischen und theologischen Vertreter verbreiten.

Es ist ein persönlicher Gott, welcher allein gut, in seliger Vollkommenheit über die Welt thront und von ihm geschaffen die Welt, in der das Gute und das Böse sich unablässig bekämpfen. Woher und wozu ist nun das Böse?

Für den Pantheisten bietet dieses moralische Problem keine weitere Schwierigkeit, als die, welche mit seinem System von vornherein gegeben ist, sofern es die persönliche Freiheit zur Illusion macht.

Mag der Pantheist als den Urgrund, aus dem das Einzelsein endlos hervorgeht, den Geist oder die Materie betrachten, oder mag er die ganze materielle Endlichkeit in Gott als dem Ende der Welt aufgehen lassen: in allen drei Fällen ist das Böse nur ein Relatives; der Widerspruch der niedern Stufe gegen die höhere, des Einzelnen gegen das Allgemeine — in allen Fällen besteht das Gute darin, daß der Geist innerhalb des Universums entweder die Materie steigend überwindet, oder sich in die Materie immer vollkommener ausprägt.

Das ganze Weltwesen selbst ist ihm nicht ein von vornherein fertiges Gutes, sondern ein dem Guten steigend entgegengehendes.

Der Einzelne, der sich vervollkommnen will, vollzieht also in sich nur den Proceß des Weltwesens. Freilich thut er dies, wenn er es thut, im Grunde nur gegen sein System; denn dieses hebt mit der Freiheit jede Verantwortlichkeit und damit den Begriff der Sünde selbst auf. Soweit indeß der Pantheist als ehrlicher Mann trotzdem seine moralische Verantwortlichkeit beibehält, kann er sich über die Stellung, die ihm die Natur angewiesen hat, nicht beklagen. Sie verlangt von ihm blos, daß er sich durch Kräftigung seiner geistigen Elemente steigend vervollkommene, und sein Gewissen läßt ihm dieses Verlangen gerecht erscheinen.

In ganz anderm Fall ist der Theismus. Das Böse liegt außerhalb seines Systems. Das Urwesen, welches die Welt geschaffen hat, ist ein von vornherein Fertiges, in sich Abgeschlossenes, vollendet Heiliges. Das Böse steht in der Welt als ein fremdes, auf unerklärliche Weise eingeschlepptes da. Es kommt nicht von Gott, dem schlechthin Guten. Nicht von der Materie, denn diese ist weder gut noch böse. Nicht aus dem menschlichen Geist an sich, denn dieser ist als Ebenbild des göttlichen ursprünglich rein wie der göttliche.

Woher kommt es also und worauf gründet sich die Forderung des Schöpfers an seine Geschöpfe, es zu überwinden? Es kommt, sagt der Theismus, lediglich aus der mit der Endlichkeit verbundenen Freiheit, d. h. daher, daß der Geist zufolge seiner Verknüpfung mit der endlichen Materie entweder den Trieben des Fleisches folgen und dann im Widerspruch mit seiner innern Unendlichkeit ins Endliche versinken oder aber das Endliche durch Hingabe ans Unendliche überwinden kann.*)

Mit vorstehender Antwort ist, wie man leicht sieht, kein wirklicher Aufschluß gegeben. Das Böse kann in der Endlichkeit nur auf zweierlei Weise begründet sein.

Entweder ist das Endliche als solches böse; dann wäre Gott der Urheber des Bösen, was der Theismus läugnet; oder das Endliche hat blos die Möglichkeit des Bösen in sich, sofern es frei ist, d. h. das Böse ist Mißbrauch der Freiheit. In diesem Fall kann die Freiheit des endlichen Geistes, da derselbe Abbild des göttlichen ist, nur Nachahmung des göttlichen sein. Der Mensch kann diese Freiheit nur besitzen, weil Gott selbst sie besitzt, oder mit andern Worten: der Gegensatz, in den ihn Gott gestellt hat, muß in Gott selbst sein. Einen solchen Gegensatz in Gott weist der Theismus zurück.

*) Wir brauchen kaum zu bemerken, daß die orthodoxen Theisten, wenn sie das Böse aus dem Fall des ersten Menschen oder aus der Verführung des ersten Menschen durch den Teufel ableiten, damit keine andere Antwort geben, als die oben bezeichnete. War Adam der Schuldige, so haben „in ihm wir Alle gesündigt“ — weil Jeder an seiner Stelle so gehandelt haben würde, wie er. Adam ist hier nur Typus der ganzen menschlichen Natur. War der Teufel der Verführer, so wird dadurch nicht nur die Schuld des Menschen, der sich verführen ließ, nicht vermindert, sondern die Schuld des Teufels, als eines Geschöpfes Gottes, erheischt die nämliche Erklärung, wie die Schuld des Menschen. In allen Fällen handelt es sich um die geschöpfliche Organisation.

Die Freiheit seines Gottes schließt jede Wahl zwischen Gut und Böse, jede Selbstbeherrschung aus; sie besteht einfach darin, daß Gott von vornherein mit Nothwendigkeit gut ist.

Zwischen dem göttlichen und menschlichen Wesen fehlt also jede moralische Analogie und damit ist auch jede Lösung des Räthsels abgeschnitten.

Lassen wir aber die Erklärung des Theismus einen Augenblick gelten: wie stünde es um die göttliche Gerechtigkeit? Gott, der ewig sich Gleiche und Heilige, der in sich selbst Nichts zu überwinden hat, und dem das Gute keinerlei Anstrengung kostet, weil er nicht anders als gut sein kann — diesem Gott hat es gefallen, uns, seine Geschöpfe, in eine Wahl zwischen Gut und Bös, — in eine Versuchung hineinzustellen, über die wir gestrauchelt sind. Er, der von den Reizungen der Materie, von einem Kampf innerer Gegensätze nicht das Mindeste weiß, er verlangt von uns, dem lebendigen Spiel schneidender Gegensätze, daß wir — „vollkommen sein sollen, wie er vollkommen ist" — „heilig, weil er heilig ist." —

Wo ist da Gerechtigkeit, wo auch nur Billigkeit? Ist es nicht, als ob ein Vater, der niemals in seinem Leben eine Regung von Jähzorn empfand, weil die Natur ihn phlegmatisch organisirt hat, von einem Sohn, der mit dem heißesten Blut geboren ist, verlangen würde, daß der Sohn gerade so empfinden solle, wie er selbst? Wenn ein solcher Vater seinen Sohn auffordert, den Jähzorn zu beherrschen, wie er, der Vater, seiner Zeit andere fehlerhafte Neigungen beherrschen gelernt habe, so wird der Sohn das nur gerecht finden. Wenn er aber dem Sohn jenen Affekt schon an sich zum Verbrechen macht, weil er, der Vater, ganz ohne sein Verdienst nie das Mindeste davon gespürt hat, so wird der Sohn sich gegen eine solche Ungerechtigkeit empören.

Der Theismus selbst kann sich, wenn er Einwürfe dieser

Art hört, nicht verhehlen, daß das natürliche Billigkeitsgefühl des Menschen schlechterdings eine Beruhigung darüber verlangt. Um diese zu erzielen, hat er dann eine letzte Antwort bereit.

„Wenn Gott — sagt er — den Menschen in den Gegen„satz von Gut und Bös gestellt hat, so hat er dies lediglich „zum Besten des Menschen gethan. Eine Unschuld, welche „nicht sündigt, weil sie nicht fähig ist, zu sündigen, hat keinen „Werth. Die wahrhafte Unschuld ist die, welche siegreich aus „dem Kampfe hervorgeht. Gott ließ den Menschen fallen, um „ihn zum Sieger zu machen. Von vornherein gut zu sein, weil „man nicht böse sein kann, ist keine Kunst. Die ächte Tugend „muß sich am Bösen erproben." —

Gott hätte demnach in seiner Weisheit eingesehen, daß die wahre moralische Vollkommenheit nicht in einer von vornherein fertigen Vollendung, sondern in einer den Gegensatz überwindenden Vervollkommnung besteht.

Wenn aber Gott dieses einsah, so muß es ja auch so sein; vor allem bei ihm so sein, der das Urbild aller Vollkommenheit ist.

Entweder hat er gegen alle Billigkeit uns eine Aufgabe gestellt, von der er für sich selbst nichts wissen will; oder er selbst ist nicht fertige Vollendung, sondern steigende Vervollkommnung. Dann freilich würde er in Wahrheit unser moralisches Urbild sein — ein Urbild, das wir unmittelbar nachahmen könnten, statt — durch eine unübersteigliche Kluft von ihm getrennt zu sein. Denn sein Anspruch an uns bestände einfach darin, daß wir in unserer Sphäre thun, was er in der seinigen thut, d. h. uns in relativer Weise überwinden, wie er sich in absoluter überwindet. Aber dann wäre Gott eben jene wirkliche organische Persönlichkeit, gegen welche der Theismus protestirt; denn Selbstbeherrschung setzt einen Gegensatz im Innern voraus, der zu beherrschen ist. Mit jener Antwort ver-

wirft also der Theismus, ohne es zu wollen, seinen eigenen Gottesbegriff. Er konstatirt damit, daß Gott moralisch entweder gar nicht oder anders zu denken ist, als jenes in sich unbewegliche Wesen, welches er Gott nennt.

Die moralischen Folgerungen, welche die Menschen je nach ihrem Naturell aus dem geschilderten Contrast zwischen den Ansprüchen Gottes und der menschlichen Unvollkommenheit ziehen, sind kaum weniger gefährlich, als die des Pantheismus. Sie stellen sich praktisch in zwei sehr verschiedenen — jede in ihrer Art höchst einflußreichen Verirrungen dar.

Die erste Verirrung entsteht dadurch, daß der Mensch auf Grund des verletzten Billigkeitsgefühls nicht blos gegen das Uebermaß der an ihn gestellten moralischen Anforderung, sondern gegen die Anforderung selbst reagirt. Die schlechten Naturen thun dies, wenn sie einigermaßen kühn sind, offen und geradezu. „Da ich, sagt sich diese Klasse, von Haus aus reizbar, hab„süchtig und wollüstig geschaffen bin, wohlan, so mag der Schöpfer „selbst die Verantwortung für sein Geschöpf übernehmen; ich „brauche die Triebe, womit er mich ohne mein Zuthun aus„gestattet hat"; sie gelangt also praktisch eben dahin, wohin der Atheist gelangt.

Die unentschiedenen, in sich getheilten Naturen thun das Nämliche auf einem Umweg. Sie sagen sich — und diese Anschauung ist in den Mittelklassen aller Confessionen nur zu verbreitet: „Ich gebe die Nothwendigkeit, das Unrecht zu meiden, „zu, weil mein Gewissen mich zum Rechten drängt. Wenn „ich aber trotz meines guten Willens von Zeit zu Zeit Unrecht „thue, so kann es die Absicht des Schöpfers, der mich geschaffen „hat, nicht sein, mich dafür ewig zu strafen. Ist er gerecht „und gütig, so kann er nur die beständige Verbesserung, nicht „die Verschlimmerung meiner Lage wollen. — Eine ewige Hölle „ist ein Unding. Gibt es überhaupt ein anderes Leben, so ist

„es der Himmel, dem ich entgegengehe, und ob ich dazu auf „ein paar Stufen mehr oder weniger, durch ein kürzeres oder „längeres Fegfeuer komme, gilt mir gleich. — Mag ich also immer„hin zuweilen sündigen: wenn ich mich nur einigermaßen zu„sammenhalte und nicht absichtlich schlechter mache, als ich bin, „wird es nicht gefehlt sein.“

Die Strafe, wie sie der Theismus verkündigt, widerstrebt dem Billigkeitsgefühl; der Lohn schmeichelt der Eitelkeit; der Mensch adoptirt also von der ganzen Religion nur den letzteren. Er gebraucht sie als ein Pflaster, das ihm auf die bequemste Weise seine Gewissensbisse beschwichtigt, und läßt sich von ihr die ewige Fortdauer eines sinnlichen Glückes gutschreiben, auf das er gerade verzichten muß, wenn er sich wahrhaft gewinnen will.

Die Gläubigen dieser Klasse, sowie diejenigen, welche lediglich durch die Furcht vor der Hölle regiert werden, sind, wie man sieht, die moralischen Materialisten innerhalb des Theismus, wie die vulgären Atheisten die Materialisten des Pantheismus sind. Es ist klar, daß der Mann von Ehre, der einfach aber ernstlich der Stimme des Gewissens und dem Trieb der Selbstvervollkommnung folgt, wenn er auch sonst an Allem zweifelt, moralisch ohne Vergleich weiter kommen wird, als diese Gläubigen mit ihrem Glauben kommen.*)

---

*) Von dieser Klasse gelten die harten Worte, welche Spinoza am Schluß der Ethik spricht, indem er mit den zwei berühmten Propositionen: „Wenn wir auch Nichts von der Ewigkeit unseres Geistes wüßten, würde „uns doch die Moralität, die Religion und Alles und Jedes, was zur „Rechtschaffenheit und Seelengüte gehört, das Beste bleiben“, und: „die „Seligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und „wir erfreuen uns ihrer nicht, weil wir die Leidenschaften bezähmen, son„dern umgekehrt, wir sind nur deshalb im Stande, die Leidenschaften „zu bezähmen, weil wir uns ihrer erfreuen“, die folgende Erläuterung verbindet:

Die zweite Verirrung ist das Gegentheil der ersten, obwohl sie, wie diese, aus dem vom Theismus behaupteten moralischen Mißverhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf entspringt. Ein großer Theil gerade der religiösen Naturen sagt sich nämlich:

„Wenn der Ursprung des Bösen, in das ich in unbe„greiflicher Weise gebannt bin, in der Endlichkeit liegt, so bleibt „mir nur Eins, mich der Endlichkeit so vollkommen als mög„lich zu entäußern. Fort also mit dem Fleisch, mit der Natur, „mit der Welt; nur die Flucht aus der Welt kann mich retten."

Jedermann weiß, welche Verheerungen diese Ansicht unter den Katholiken als krankhaftes Mönchthum, unter den Protestanten als „Pietismus" angerichtet hat und noch anrichtet.

Es sind die Spiritualisten des Theismus, die auf anderm Wege zu dem nämlichen Resultate kommen, wie innerhalb des Pantheismus die Buddhisten: zur Ertödtung der Natur.

„Die Ansicht des gemeinen Haufens scheint eine andere zu sein. „Die Meisten scheinen nämlich der Meinung zu sein, sie seien insoweit „frei, als sie sich der Begierde überlassen dürfen, und insoweit aus „ihrem Recht gesetzt, als sie nach der Vorschrift des göttlichen Ge„setzes leben müssen. Moralität, Religion und Alles, was zur „Tüchtigkeit der Seele gehört, halten sie demnach für Lasten, „welche sie nach dem Tode abzulegen und dafür den Preis der Last„trägerei, d. h. der Moralität und Religion, nämlich die Seligkeit zu er„halten hoffen. Nächst dieser Hoffnung ist es auch und noch mehr die „Furcht — die Furcht, von entsetzlichen Qualen nach dem Tode gepeinigt „zu werden, was sie treibt, nach dem göttlichen Gesetz zu leben, soweit ihre „dürftige Natur und ihr impotentes Gemüth ausreicht. Wäre diese Hoff„nung und diese Furcht den Menschen nicht eingeprägt, würden sie im „Gegentheil überzeugt sein, daß die Seele mit dem Leib untergeht, und „daß ihnen, den armen, von der Last der Moralität aufgeriebenen Schluckern, „kein längeres Leben übrig bleibt, so würden sie zu ihrer Neigung zurück„kehren, der Begierde den Zügel schießen lassen und lieber dem Glück als „sich selbst gehorchen wollen." — Was Spinoza vergessen hat, ist nur, daß Hoffnung und Furcht trotzdem unentbehrliche Bildungsmittel der Seele sind, und zwar nicht blos für den gemeinen Haufen.

Allerdings geht jede Religion schon als solche von der Ueberzeugung aus, daß wir auf dieser Erde Gäste sind, d. h. daß dieses Leben nicht Alleinzweck, sondern zugleich Durchgangspunkt zu einem höhern ist. Es ist jedoch ein großer Unterschied, ob ich mir die Zeitlichkeit dieses Lebens als einen Theil der Ewigkeit, oder mit dem Theismus als das Gegentheil der Ewigkeit denke; ob sie mir als Quelle des Uebels nur gilt, sofern sie mir durch meine Schuld zum Uebel werden kann, oder ob sie mir so gilt, weil sie an sich vom Uebel ist.

Im ersten Fall hat das zeitliche Leben einen hohen Zweck in sich selbst. Was ich hier thue, ist ein Stück der Ewigkeit und das wahre Leben besteht gerade darin, das Zeitliche als Ewiges auszuwirken. Im zweiten Fall ist das zeitliche Leben nur eine Strafe, ein „Kerker“ — ein „Jammerthal.“ —

Die letzte Anschauung vernichtet das zeitliche Leben; die erstere läutert es nur. Wir dürfen uns daher nicht wundern, daß ein Mann, wie Lessing, der vom lebendigsten Gefühl des Theismus durchdrungen war, gleichwohl geradezu den Wunsch aussprach, die Menschen möchten sich nicht mehr ums Jenseits, sondern ums Diesseits bekümmern; daß ein Dichter, wie Göthe, der selbst an die Unsterblichkeit glaubte, seinen Faust mit den Worten enden läßt:

> Thor, wer dorthin die Augen blinzend richtet,
> Sich über Wolken seines Gleichen dichtet;
> Er stehe fest und sehe hier sich um,
> Dem Tüchtigen ist diese Welt nicht stumm;

daß endlich tausend Talente der Literatur sich der griechischen Anschauung zugewendet haben, weil sie das „Fleisch“ in seinem Rechte anerkennt. Wenn das Fleisch an sich böse ist, so ist es um Kunst und Wissenschaft, um geselligen und materiellen Fortschritt, um Alles, was das Leben als solches des Lebens werth macht, geschehen. Selbst die Feuerbach'sche Anschauung hat, so-

fern sie im Gegensatz dazu den Menschen antreibt, durch allseitigen Gebrauch seiner Kräfte auf sich stehen zu lernen, ein tief begründetes Recht. Wenn Gott, rein zeitlos, uns in die Zeit, als das Gegentheil seines und unsers wahren Wesens, nur zur Probe hineingestellt hat, so ist die Entwickelung unserer zeitlichen Kräfte unnütz und selbst gefährlich. Wir sind dann einfach auf die Rückkehr zu ihm angewiesen und haben sie nach Kräften zu erstreben. Ist dagegen die Zeitlichkeit selbst ein Moment der Ewigkeit und muß als solcher erfaßt werden, dann heißt es seine Kräfte brauchen, mündig werden, sich selbst leiten und helfen, statt sich blos vom Himmel helfen zu lassen.

Feuerbach ist absurd, wenn er behauptet, der Glaube ans Jenseits mache den Gebrauch des Diesseits unmöglich: er würde aber Recht gehabt haben, diese Wirkung dem Glauben an die radikale Verdorbenheit des Diesseits zuzuschreiben, weil derselbe das diesseitige Leben als Selbstzweck aufhebt.*)

Der wissenschaftliche Theismus hat diese aus seinem System hervorgegangene Verirrung niemals anerkannt; wie denn das Christenthum selbst, wenigstens das katholische, den Satz, daß die Materie an sich sündlich sei, jederzeit als ketzerisch verpönt hat.

Sie geht auch in der That nicht nothwendig aus seinem

*) Wir sind weit entfernt, mit dem Obigen jede Weltflucht als Folge jener falschen Anschauung bezeichnen zu wollen. Es wird immer Menschen geben, welche, vermöge ihrer besondern Organisation, das Leben nur wie eine Vorschule des Todes aufzufassen und ihre eigenthümlichen Kräfte nur zu brauchen vermögen, wenn sie sie zur Beschauung concentriren. Auch das Mönchthum ist bis auf einen gewissen Grad in der Natur begründet und wird unter dieser oder jener Form bleiben, so lange es Menschen gibt. Wer aber auf Grund einer solchen individualen Neigung über den Selbstwerth des Lebens an sich absprechen und einen besondern Maßstab zum Gesetz für Alle erheben wollte, würde niemals ein wahrer Mensch sein. —

System hervor, so wenig als aus dem pantheistischen nothwendig die Immoralität hervorgeht. Aber er kann sie auch nicht mit logischer Nothwendigkeit abschneiden, so wenig als das Letztere die Immoralität; weil er außer Stand ist, das Böse im Princip zu erklären.

2. Der Teufelsglaube.

Das moralische Bedürfniß des Menschen, dieser Frage auf den Grund zu kommen, ist indessen so tief, daß er, wenn man ihm Eine Erklärung abschneidet, sofort eine andere sucht. Wenn die Endlichkeit das Werk eines vollkommenen und nur Vollkommenes schaffenden Gottes ist, so kann das Böse freilich nicht in der Endlichkeit liegen. Wenn es aber nicht in ihr liegt, so muß es einen außerendlichen, vorweltlichen Ursprung haben. Unvermögend, in Gott selbst diesen Ursprung zu finden, d. h. in Gott selbst einen Gegensatz zu denken, der das Böse innerhalb der Schöpfung erklären würde, ohne Gott selbst böse zu machen, stellt daher der Mensch das Böse dem Schöpfer als ein eigenes und wie er selbst vorweltliches Wesen gegenüber. Wir stehen hier vor einer neuen Verirrung, der folgenschwersten von allen — vor dem Glauben an den Teufel als reale, von Gott mehr oder minder unabhängige, Person.

Bekanntlich ist die altpersische Religion, welche, in der Mitte zwischen dem theistischen und dem pantheistischen Völkergebiet entstanden, auf beide Gebiete einen großen mittelbaren Einfluß ausgeübt hat, die einzige gewesen, die diesen Glauben zum förmlichen System erhob, indem sie den guten Gott, Ormuz, und den bösen Gott, Ahriman, als zwei ebenbürtige Wesen einander gegenüberstellte. Aber auch in den drei großen theistischen Religionen stehen sich Gott und Teufel, obwohl in anderer Form, doch dem Wesen nach als zwei Principien, wie Ormuz und Ahriman entgegen. Der Teufel ist für den Juden, Christen

und Muhamedaner freilich nur ein Geschöpf, aber er ist das erstgeschaffene und vornehmste aller Geschöpfe, eine ungeheure, vor aller Schöpfung gewesene Macht, welcher Gott aus unbekannten Gründen von Anfang an die Hälfte seiner Weltherrschaft abgetreten hat.

Der aufgeklärte Theist sieht mit Verachtung auf den Vorschub herab, welchen die Orthodoxie innerhalb aller theistischen Religionen dieser populären Vorstellung leistet. Er vergißt, daß der Teufelsglaube Nichts ist, als der nothgedrungene, plastische Versuch des menschlichen Gemüths, sich ein Räthsel zu erklären, über welches weder Wissenschaft, noch Kirche Aufschluß geben. Der Mensch ist, wenn ihm ein Räthsel vorliegt, von Natur eher geneigt, nach einer falschen Lösung zu greifen, als sich bei dem Mangel jeder Lösung zu beruhigen. Die Orthodoxie handelt daher in ihrer Weise immer noch naturgemäßer, als der gewöhnliche Rationalismus, der das Räthsel einfach ignorirt.*)

---

*) Der orthodoxe Theismus kann, wenn er auch wollte, das Räthsel nicht ignoriren, weil er schon vermöge seiner Stellung als kirchlicher Leiter des Volks genöthigt ist, auf die gemüthlichen Bedürfnisse des Volks einzugehen. Er muß also eine Lösung geben, und da er muß, bleibt ihm kein anderer Ausweg, als der Dualismus der zwei Principien in gemilderter Form, da die bisherigen Versuche, den Gegensatz als Gegensatz in Gott selbst zu erklären, dem religiösen Gottesbegriffe widersprechen. Verschiedene christliche Mystiker haben bekanntlich jene Erklärung gewagt, indem sie in Gott außer seiner eigentlichen Wesenheit, dem Geist, die Materie als „dunkeln Urgrund" setzten und daraus das Böse ableiteten. Die Kirche konnte sich damit niemals befreunden, theils weil die Vorstellung einer Materialität, die den Grund Gottes bildet, dem Wesen Gottes zuwiderläuft, theils weil der Gegensatz von „einem finstern Zorneswillen" und einem diesem entgegenwirkenden lichten Liebeswillen als zwei Potenzen in Gott die Willensreinheit und Heiligkeit Gottes beeinträchtigt. Die Wissenschaft ihrerseits blieb außer allem Verhältniß zu diesen mystischen Versuchen, weil sie sich in sehr verworrener Sprache und ohne allen wissenschaftlichen Anspruch kundgaben; obwohl ihre offenbare

Die moralischen Gefahren, welche die falsche Lösung im vorliegenden Fall mit sich bringt, sind indeß so einleuchtend, daß sie keiner Zergliederung bedürfen. Jedermann kennt aus der Geschichte die furchtbaren Wirkungen des consequenten Teufelsglaubens. Gegenwärtig ist dieser Glaube in seinen Auswüchsen gemildert, aber keineswegs „überwunden"; im Gegentheil der „aufgeklärte" Theismus, sofern er das Volk durch Zersetzung seiner religiösen Begriffe unwillkürlich zum Aberglauben treibt, und die populäre Orthodoxie, indem sie im Kampf gegen die Aufklärung die Existenz des Teufels immer aufs Neue betont,

---

Tendenz, das Böse aus einem Dualismus abzuleiten, der innerhalb des unendlichen Wesens die höchste Vollkommenheit sei, während er bei den endlichen Wesen die Möglichkeit des Bösen bedinge, allerdings merkwürdig genug war. Erst in neuerer Zeit hat Schelling versucht, die Anschauung Jakob Böhme's für sein zweites, angeblich christliches System zu benutzen. Seine „Philosophie der Offenbarung" ist jedoch weit entfernt, den Einwand, welcher sich dem gesunden Verstand gegenüber dieser Anschauung aufdrängt, logisch wegzuräumen. Jener Einwand ist einfach. Wenn die Materie der Grund Gottes ist, so muß sie als solcher der erste Grund alles Seienden sein. Wir haben schon dem Atheismus gegenüber gezeigt, daß diese Vorstellung unmöglich ist, weil die Materie als endlich weggedacht werden kann. Schelling versteht aber überdies, seinem früheren Pantheismus getreu, unter der Materie den Stoff des Alleins — von den Elementen, als der niedrigsten Stufe, bis zum Menschen, als der höchsten —, welchen Gott potentiell in sich enthalte; sein Gott bleibt also, trotz aller orthodoxen Bemühung, und trotz aller Dreiheit, der alte pantheistische Gott. Wenn Gott als das Alleins seinen Grund in sich enthält, so ist es freilich kaum zu verwundern, wie Schelling in der Philosophie der Offenbarung zu der Aeußerung gelangen konnte, daß Christus „das Prius in Gott" sei, denn wenn alle materiellen Existenzen potentiell als Prius in Gott enthalten sind, so ist ja von selbst auch Christus darin enthalten. Schelling gab diesem pantheistischen Gedanken, um der orthodoxen Vorstellung von der Gottheit Christi zu gefallen, eine der Trinität ähnelnde Wendung, überstürzte sich aber dabei so, daß die Orthodoxie zur Blasphemie wurde.

ja von dem Glauben daran den Gottesglauben selbst abhängig macht, haben sich gewissermaßen vereinigt, den Teufelsglauben lebendig zu erhalten. Wenn man ihn heutzutage für unschädlich hält, weil keine Hexen mehr verbrannt werden: so genügt es wohl, ganz abgesehen vom gemeinen Volk, darauf hinzuweisen, daß hochgebildete Parteiführer der ultramontan-katholischen und der zelotisch-protestantischen Richtung sich nicht scheuen, ihre Sache als die Sache Gottes, die gegnerische Sache als die des Teufes zu proklamiren, und nach diesem Maßstab ihre Gegner zu behandeln. —

3. Verhältniß Gottes zur Natur.

Nach dem wissenschaftlichen Theismus hat Gott nur ein scheinbares, die Natur gar kein Leben. Die Vorstellungen, welche er über Gott und Natur verbreitet, stehen mit dem Bedürfniß des menschlichen Gemüths in einem Widerspruch, dessen Schroffheit nur dadurch verdeckt wird, daß die Menschen, dem Zug des Gemüthes folgend, sich Gott und Natur unwillkürlich anders vorstellen, als der Theismus ihnen lehrt.

Niemand, der von Herzen an Gott glaubt, wird sich Gott jemals so vorstellen, wie der wissenschaftliche Theismus ihn haben will. Freilich soll Gott, auch nach dem letztern, das „ewige Leben“ sein. Was ist aber das Leben? Eine Entwickelung, ein Wechsel von Ruhe und Bewegung, eine Reibung von Gegensätzen, ein fortwährender und doch jeden Augenblick sich wandelnder Fluß. Das Leben des theistischen Gottes dagegen schließt alle Zeit und allen Wandel aus; beständig in sich gleich, in wechselloser Monotonie durch die unabsehliche Ewigkeit verharrend, ist es das gerade Gegentheil dessen, was wir als Leben empfinden. Der wissenschaftliche Theismus weist den alttestamentlichen Gott zurück, weil dieser Gott wirklich lebt, sich wirklich regt und be-

wegt, ja sich trotz seiner Heiligkeit untersteht, selbst seine Affekte und Launen zu haben. Was thut denn aber der theistische Gott, und wer ist er eigentlich? Ein Geist, der in abgeschlossener Vollkommenheit sich selbst genügt, der mit sich selbst Nichts zu thun hat, der sich nicht einmal seiner selbst zu freuen vermag, weil er keinen Fortschritt machen kann; der in sich keine Zeit und also auch keinerlei Veränderung hat, der deshalb, wie um sich zu zerstreuen, Welten schafft und Welten zerstört, gute und schlechte Creaturen hervorruft und sie bestraft und belohnt, ohne aber für ihr Leben irgendwelche Analogie und somit auch für Lohn und Strafe irgend einen innern Maßstab in sich zu haben: ein solcher Gott ist ein dem gesunden Gefühl unfühlbares Wesen. Lessing hatte den Muth, diesem Gefühl das rechte Wort zu geben, indem er sagte, die Vorstellung eines ewig seligen persönlichen Gottes errege ihm nur die Vorstellung einer „unerträglichen Langeweile." Ein Gott, der Nichts von dem in sich trägt, was unser Herz und unsere Sinne bewegt, was uns in Spannung versetzt, uns mit Einem Wort leben macht, und der gleichwohl das höchste Leben sein soll, ist ein leerer Begriff, ein Schatten, ein Popanz, aber nicht, was die ächte Religion zu allen Zeiten von ihrem Gott gewollt hat: ein „lebendiger" Gott.

Noch dürftiger als der theistische Gott ist die theistische Natur. So wenig der Theist sich geistig Rechenschaft zu geben weiß über Bedeutung und Zweck der unorganischen Materie, so wenig weiß er moralisch mit ihr zurechtzukommen. Gott ist in diesem System außerhalb der Natur. Wohl ist er „allgegenwärtig", d. h. er vermag sich auf eine unbegreifliche Weise in das Wasser und in den Stein zu versetzen, wie er sich zuweilen in uns versetzt. Aber wie seine Gegenwart in uns doch nur eine figürliche, nicht eine wirkliche ist — denn wir sind Wesen außer ihm —: so ist sie auch im Wasser und im Stein keine wirkliche, denn auch sie sind ja Wesen außer ihm, nur

leblose Wesen. Wie also die organische Welt trotz der göttlichen Allgegenwart ein selbständiges Leben in sich hat, so ist die unorganische Welt trotz ihr in sich öde und todt. Dieser allgegenwärtige Gott ist überall, aber in Wahrheit ist er gerade deshalb nirgends; er kommt und verschwindet, gleich einem Theatergott, wie man es haben will, an sich aber ist er weit hinten in unendlicher, unerreichbarer Ferne, an einem Ort, der kein Ort ist. Was hat also die Natur von ihm und in welchem ihrer Gebiete soll ich ihn finden? Will ich ihn im Sinne der populären Religion im Himmel suchen, so sagt mir der Theismus, daß der Himmel aus unzähligen Weltkörpern besteht, und daß es lächerlich ist, den unsichtbaren Gott, der außerhalb aller Räume thront, in diesen Körpern zu suchen. Wie ganz anders lebte die Natur und mit ihr Gott selbst den alten Heiden, wenn sie in der Sonne das allsehende Auge Gottes anbeteten, im Donner und Sturm seine Stimme vernahmen, in der Erde seine zeugende Kraft, in den neptunischen und vulkanischen Erscheinungen die Regungen seiner Glieder anstaunten! Wundere man sich nicht, daß unsere größten Dichter, in einem nicht blos rhetorischen, sondern tieferen Sinne, immer wieder auf die Götter Griechenlands zurückkamen. Der Theismus macht die Natur leblos und gottverlassen; das menschliche Gemüth will sie gottbeseelt und gotterfüllt. Ein Instinkt, der so alt ist als die Menschheit, sagt dem Menschen, wenn er den Aufruhr der irdischen Elemente sieht oder den Blick auf den gestirnten Himmel wirft, daß in diesem Spiel der Elemente ein unerschaffner Geist webt, daß in diesen Sternen und durch sie das ewige Schicksal waltet, welches auch sein Schicksal bestimmt. Daher kommt es, daß unter allen monotheistischen Völkern neben dem Theismus unvertilglich die Magie einhergeht, von der Alchymie bis zur Astrologie, — das heißt die Bemühung, den in der unorganischen Materie von den Metallen bis zu den Weltkörpern

schlummernd gedachten Geist stückweise zu erkennen und zu wecken. Der Theismus selbst hat diese Verirrung befördert, indem er, in seinen orthodoxen Vertretern, die Gottverlassenheit der Natur aus dem Fall des Menschengeschlechts abgeleitet und damit dem Urheber des Falls, dem Teufel, das Feld eingeräumt hat, in welchem der lebendige Gott wohnen sollte. Wenn schroffe Felsen ihre öden Zacken emporstrecken, wenn unfruchtbare Moore, brennende Wüsten oder kahle Eisfelder uns entgegenstarren, wenn die Stürme brausen, Vulkane toben und Gewässer wüthen, so ist dies dem Orthodoxen die „seufzende Natur", die der Erlösung von dem dämonischen Princip harrt, wodurch sie seit dem Fall vergiftet worden ist.

In dem System des Theismus ist die Natur für das Gemüth eine leere Tafel, welche der Aberglaube mit furchtbaren Mysterien beschreibt. Sein Gott aber ist nicht der Gott des Moses, der in der Saphirbläue des Himmels an dem Menschen vorübergeht, im Gewitter und Erdbeben zu ihm spricht, als Feuer- und Wolkensäule vor ihm herwandelt und als Geist auf dem Wasser schwebt; nicht der Gott Jesu Christi mit seinem großen Hause, dem Himmel, in dem uns Wohnungen bereitet sind; nicht der Gott des Apostels Paulus, „in dem wir leben, weben und sind"; — es ist ein kahler, kalter abstrakter Gott, wie ihn Schiller in den „Göttern Griechenlands" geschildert hat. Wenn der Pantheist in Allem, was die eigene Persönlichkeit angeht, sich traurig und gottverlassen fühlen muß, so ist er dagegen, was das Universum außer ihm betrifft, von einem Gottesgefühl erfüllt, welches der biblischen Religion ohne Vergleich näher steht, als der Theismus; und es wird wohl wenige Theisten von lebhaftem Natursinn geben, die, den großen elementaren Phänomenen gegenüber, nicht schon einmal, ohne es zu wollen, pantheistisch empfunden haben.

4. Verhältniß Gottes zur Freiheit. Vorausbestimmung.

Der Theist ist stolz darauf, die persönliche Freiheit zu gewährleisten, welche der Pantheismus theoretisch aufhebt. Ist denn aber dieser Vorzug so ganz gewiß?

Wenn Gott, wie ihn der Theismus auffaßt, ein in jeder Beziehung absolutes Wesen ist, so ist auch seine Einwirkung auf uns, seine Vorsehung, seine Vorausbestimmung eine absolute. Mit einer solchen Vorausbestimmung sinkt die geschöpfliche Willensfreiheit zum Scheine herab. Viele Theologen selbst haben ehrlich gestanden, nicht abzusehen, wie mit der absoluten Allwissenheit eines allmächtigen Gottes, dessen Denken entweder Schaffen oder Erhalten (d. h. Einwirken auf die Geschöpfe) ist, der freie Wille des Geschöpfs vereinbar sei.

Persönlichkeit, so weit wir sie vom Menschen aus kennen, ist Verbindung von Nothwendigkeit und Freiheit.

Betrachten wir unsere Organisation, so finden wir zunächst eine von vornherein gegebene Anlage und sodann die Geistes- oder Willensfreiheit, vermöge deren wir diese Anlage ausbilden oder brach liegen lassen, so oder so entwickeln können; wir haben also unsere individuelle Anlage als „Nothwendigkeit" und das, was wir kraft eigener Anstrengung daraus machen können, als „Freiheit."

Betrachten wir ferner unser Leben, so finden wir, daß wir einerseits von der Natur, von der lebendigen Mitwelt und von Ereignissen und Zufällen bestimmt werden, andererseits uns selbst bestimmen, indem wir diesen Einwirkungen gegenüber das eine oder andere Verfahren einschlagen. Unser ganzes Leben wie unser ganzer Organismus ist demnach aus Nothwendigkeit und Freiheit zusammengesetzt. Wir werden zum einen Theil durch Gesetze der Natur sowohl in uns als außer uns bestimmt, welche ohne unser Zuthun vorhanden sind, zum Andern sind

wir fähig, uns innerhalb der Grenzen dieser Gesetze selbst zu bestimmen.

In Gott kann nach dem Theismus kein derartiger Gegensatz sein. Er hat keine Voraussetzung in sich, an die er ohne sein Zuthun geknüpft wäre, und gegen welche er sich so oder so verhalten könnte. Er ist schlechthin sich selbst gleich und wandellos. Seine Selbstbestimmung ist also absolut, sein Rathschluß unabänderlich. Er ist, wie man es nun will, blos Freiheit oder blos Nothwendigkeit. Ist er blos Freiheit, d. h. absolute, durch keine innere Voraussetzung gebundene Allmacht, so kann neben einer solchen unendlichen Willkür keine endliche Freiheit bestehen. Die Vorsehung ist alsdann ein Despotenregiment und wir selber nichts weiter als „Thon in des Töpfers Hand." Ist er blos Nothwendigkeit und geschieht Alles, was geschieht, kraft dieser Nothwendigkeit, so ist es umsonst, daran etwas ändern zu wollen; was wir immer thun, ist in ihr voraus begriffen, von Freiheit kann also keine Rede sein.

Die Freiheit des Geschöpfes könnte also neben Gott blos in dem Fall gedacht werden, wenn Gott wie das Geschöpf selbst aus Nothwendigkeit und Freiheit gemischt und dadurch befähigt wäre, wie eine wirkliche Person seine Entschlüsse zu ändern, sich erbitten, auf sich einwirken zu lassen. Die absolute Nothwendigkeit sowohl als die absolute Freiheit schließen jede Einwirkung des Geschöpfes aus; jene, weil sie unabänderlich, diese, weil sie in sich gesetzlos und mit dem Zufall identisch ist. Wäre Gott dagegen wie der Mensch relativer Entschlüsse und Handlungen fähig, sei es, daß seine Freiheit durch eine nothwendige innere Voraussetzung geregelt oder seine Naturnothwendigkeit durch die Befähigung, so oder so über seine Natur zu disponiren, modificirt gedacht würde: dann wäre auch eine Einwirkung auf ihn und damit eine mehr als scheinbare Freiheit der Geschöpfe möglich. Dann müßte aber Gott ein ganz Anderer sein, als er nach theistischer Vorstellung ist. —

In Folge dieses Mangels sehen wir in der theistischen Kirchengeschichte seit Jahrtausenden neben der Scheidung zwischen göttlicher und geschöpflicher Persönlichkeit den krassesten Fatalismus als Prädestinationsglauben*) einhergehen; wie wir umgekehrt im pantheistischen Gebiet neben dem aus der Vermischung von Schöpfer und Geschöpf entspringenden Fatalismus die zügelloseste Bethätigung der persönlichen Freiheit erlebt haben. Die praktischen Folgen auch dieser Verirrung sind bekannt genug. Der theistische Fatalismus hat in der englischen Revolution seine Orgien gefeiert, wie die atheistische Zügellosigkeit die ihrigen in der französischen Revolution. Und wie unendlich schwer ist es nicht der Kirche seit Jahrhunderten geworden, zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Vorherbestimmung in den dogmatischen Formeln eine anständige Mitte zu bewahren, ohne daß es ihr gelungen wäre, zu voller innerer Beruhigung über die Frage zu gelangen!

5. Der moralische Beweis für das Dasein Gottes. Die Macht der Natur.

Der moderne Theismus hat, nach Zerstörung aller logischen Beweise, noch einen gemüthlichen Beweis gegen den Pantheismus bereit, den er unwiderleglich glaubt. Es ist der sogenannte „moralische Beweis für das Dasein Gottes", den wir

*) Das heißt der Glaube an eine von Ewigkeit her beschlossene unabänderliche Vorherbestimmung der Einzelnen zur ewigen Seligkeit oder Verdammniß. Da dieser Glaube nur möglich ist, wenn man voraussetzt, daß der Mensch keine Willensfreiheit besitzt, sich selbst zu bessern, sondern sowohl in seiner Anlage als in allen scheinbar freien Regungen seines Gemüths von Gott bestimmt wird, so ist damit ganz einfach ausgesprochen, daß neben Gott keine geschöpfliche Freiheit besteht. Für einen Anhänger dieses Glaubens, der sich „von der Gnade ausgeschlossen" oder zu ewiger Verdammniß bestimmt hält, ist natürlich die Gottheit zu einem Teufel gestempelt.

in der üblichen Kantischen Fassung hier anführen wollen. „Der Mensch ist ein sittliches Wesen, und aus seiner sittlichen Natur geht die Idee des höchsten Gutes, d. h. einer ins Unendliche fortschreitenden Vervollkommnung und einer endlichen Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glück hervor. Er kann diese Idee nicht aufgeben, ohne seine sittliche Persönlichkeit aufzugeben; er muß, um einig mit sich selbst zu sein, das Wirklichwerden des höchsten Gutes erwarten. In der Welt, die ihn umgibt, unterliegt Alles der Zerstörung, und die Natur theilt das Glück nicht nach dem Maßstabe der Würdigkeit aus. Um daher die Verwirklichung des höchsten Gutes zu erwarten, ist der Mensch genöthigt, das Dasein einer von der Natur verschiedenen Ursache der Natur anzunehmen, welche den Grund der Erhaltung seines Wesens und eine dereinstige Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glück in sich schließt. Diese oberste Ursache der Natur muß so geartet sein, daß sie sich das Sittengesetz vorstellen und dieser Vorstellung gemäß wirken kann, d. h. sie muß intelligentes und wollendes Wesen, oder, mit andern Worten, lebendiger Geist, persönlicher Gott sein."

Fassen wir, um diesen Beweis zu würdigen, die moralischen Thatsachen ins Auge, so zeigt sich, daß derselbe aus zwei entgegengesetzten Erfahrungen zusammengesetzt ist, die er mittelst einer nicht beweisenden, sondern lediglich vermuthenden Schlußfolgerung auszugleichen strebt.

Die erste dieser Erfahrungen ist das auf der Welt herrschende Mißverhältniß zwischen der innern Würdigkeit und dem äußern Schicksal. Unendlich mehr als auf alle philosophischen Zweifel stützt sich die Gottlosigkeit auf den unbestreitbaren Satz, daß in tausend Fällen der Gerechte leidet, während der Ungerechte gedeiht; daß unverschuldetes Unglück Individuen, Familien, ja Nationen getroffen hat und noch trifft — ein Unglück,

dessen ganze Größe nur mit dem Worte „gottverlassen“ bezeichnet werden kann — während umgekehrt oft ein blindes Glück, in der Geschichte wie im Privatleben, die Unternehmungen der Bösen krönt. Wider alles Recht sind Völker unterdrückt worden und glorreich untergegangen, die auf Gott gehofft hatten: — Gott hat sich nicht gerührt. Und dieses unverschuldete Leiden, dieses unverdiente Gedeihen ist keineswegs blos aus der Verderbtheit der Menschen und der menschlichen Einrichtungen zu erklären, als wäre es etwa nur die unvermeidliche Folge der von Gott geduldeten, freien Selbstentwickelung; die Natur selbst, die Allmacht selbst ist seine Urheberin, wenn sie schon von Geburt an dem Einen ohne Schuld die Qual eines gebrechlichen, dem Andern ohne Verdienst die Gesundheit eines kräftigen Körpers mittheilt; wenn sie den Lebensweg des Edlen mit widrigen Fügungen durchkreuzt, den des Schurken mit eben so viel günstigen fördert; wenn sie durch blinde Zufälle über den Ausgang von Schlachten und das daran geknüpfte Schicksal der Nationen entscheidet; wenn sie, ohne Wahl zwischen Schuld und Unschuld, gegen ganze Geschlechter mit Wasser, Feuer, Erdbeben, Mißwachs oder Krankheiten wüthet. — Wir stehen hier vor der Quelle des Atheismus. Die moralische Unbegreiflichkeit solcher Vorgänge ist es, welche heute noch wie von jeher verursacht, daß, nach dem alten Wort des Psalmisten, „die Thoren in ihrem Herzen sprechen: es ist kein Gott.“

Dieser traurigen Erfahrung stehen jedoch andere, noch lebendigere Eindrücke entgegen. Es ist dem Menschen, wenn er sich näher prüft, unmöglich, sich bei jenem Mißverhältniß zu beruhigen. Könnte er auch für sein persönliches Bedürfniß auf jede Ausgleichung verzichten, so kann er doch die Welt niemals so anschauen, wie sie demzufolge gestaltet sein müßte: als ein Chaos ohne Gesetz, Regel und Harmonie, in dem nur der Zufall haust. Außer uns nichts als der blinde, taube, fühllose

Zufall, und das ganze Universum die Beute dieses Zufalls — dies ist ein Gedanke, bei dem der Mensch nicht stehen bleiben kann, schon deshalb nicht kann, weil er in sich selbst das Gesetz des Geistes fühlt und sich den Besitz des Geistes nicht erklären kann, wenn derselbe Geist nicht auch im Weltall außer ihm waltet. Alle Menschen, welche sich nicht selbst sittlich aufgegeben haben, gehen daher über den platten Atheismus hinaus. Der Pantheist betrachtet, wie wir schon gesehen haben, als die Seele des Universums nicht den Zufall, sondern den allwaltenden, mit mathematischer Folgerichtigkeit und fester Gerechtigkeit fortschreitenden Geist, — die Entwickelung der Weltseele. Er so gut als der Theist glaubt an eine kommende Ausgleichung jenes Mißverhältnisses zwischen Tugend und Glück; die Weltgeschichte selbst ist ihm das Weltgericht, sei es, daß er eine in den verschiedenen Weltphasen endlos wiederkehrende Verkörperung und Vervollkommnung der Individuen, sei es, daß er die endliche selige Auflösung aller Individuen in Gott annimmt; in beiden Fällen ist eine Ausgleichung gedacht, gegen welche die vorübergehenden irdischen Leiden nicht in Betracht kommen. Die Mehrzahl der Menschen begnügt sich jedoch damit nicht; sie wird durch einen unmittelbaren Gemüthseindruck über die pantheistische Vorstellung einer instinktiv waltenden Weltseele hinausgetrieben. Es gibt wenige Menschen, die nicht irgend einmal in ihrem Leben den Eindruck gewinnen: „hier hat die Vorsehung eingegriffen“, d. h. „hier hat eine Macht über Dir gewaltet, welche nach ihrem Belieben im Zufall als Schicksal wirkt; eine Macht, die nicht mit der bewußtlosen Gewalt des Instinkts oder mit der berechenbaren Gewalt der mathematischen Nothwendigkeit, sondern mit der vorsorglich ordnenden und fühlenden Freiheit eines persönlichen Willens auftritt, eine Macht, welche offenbar Dein Bestes will, und Dir allein bietet, was das pantheistische Weltgesetz niemals bieten kann: einen unendlichen Halt, ja einen Freund, an den

Du Dich zu allen Zeiten wenden, mit dem Du in persönliche Wechselbeziehung treten kannst."

Hat der Mensch diesen Eindruck, der freilich ein rein gemüthlicher ist, einmal geschöpft: so korrigirt er mittelst desselben die oben geschilderte traurige Erfahrung. Er sagt sich, daß eine solche Vorsehung, wenn sie existirt, den Menschen durch ihre Führungen prüfen und läutern wird; daß, wenn trotzdem unerklärliche Führungen übrig bleiben, alle Zweifel verstummen müssen gegenüber der Unberechenbarkeit eines die ganze Welt umfassenden und daher für endliche Wesen in seinem Zusammenhang unübersehbaren Willens; und daß zur Ausgleichung aller Leiden ein unendliches Feld eröffnet bleibt in der Zukunft, zu der uns jene Vorsehung nothwendig bestimmt haben muß, da sie, nachdem sie uns einmal geschaffen hat, nur unsere Vervollkommnung, nicht unsere Vernichtung gewollt haben kann.

Hätte der moralische Beweis sich mit diesem Ergebniß begnügt, so würde er seinen Namen mit Recht tragen. Er würde immerhin nur ein moralischer sein, d. h. unfähig, die spekulativen Zweifel gegen das Dasein Gottes zu beseitigen; aber er wäre moralisch vollgiltig. Denn in der That, auch der Pantheist nimmt, wenn er sich das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück erklären will, in seinem Herzen das nämliche Raisonnement vor, das wir so eben geschildert haben; er setzt sich, ohne es zu wissen, zu seiner Weltseele in ein Verhältniß von Person zu Person und findet gerade darin seine Beruhigung, obwohl, nach seiner Logik, die Weltseele gar nicht außer ihm existirt. Allein der moralische Beweis zieht aus jenem Ergebniß sofort einen Schluß, mit dem er das moralische Räthsel vollends aufzuschließen und zugleich dem Wesen Gottes näher zu treten glaubt, in Wahrheit aber das Gemüth nur aufs Neue verwirrt. „Da wir", so schließt er, „in der Welt einestheils die Spuren eines blinden, zerstörenden Unge-

fährs, anderntheils die Spuren einer bewußten und liebenden Vorsehung sehen, und die ersteren nur einem allwissenden und allliebenden persönlichen Gott, die anderen nur der Natur zuschreiben können, welche über Gerechte und Ungerechte ohne Wahl hinschreitet: so können Gott und Natur Nichts miteinander gemein haben; der erste muß reiner Geist, die zweite muß seelenlose Materie sein."

Der moralische Beweis glaubt also dem Gefühl genugzuthun, wenn er die in der Welt sichtbare Gerechtigkeit dem außerweltlichen Gott, die in ihr auch sichtbare Ungerechtigkeit aber der mit der Welt verknüpften materiellen Natur, oder, wie die Strenggläubigen mit mehr Sinn sagen (indem sie der seelenlosen und somit jeder Verursachung unfähigen Materie wenigstens ein lebendiges Wesen unterschieben), dem in der Natur hausenden Teufel zuschiebt. Es ist unbegreiflich, wie sich das Gemüth mit dieser Ausflucht auch nur einen Augenblick beruhigen soll. Wenn ich von einem Blitzstrahl gelähmt werde, so gilt es mir gleich, ob Gott mich selbst gelähmt oder ob er der Natur erlaubt hat, mich zu lähmen; er allein ist in jedem Falle für mich der Urheber. Wie kann Gott, wenn er gerecht und gütig ist, andere Wesen, die er geschaffen hat, die Natur oder den Teufel, auf eine Weise walten lassen, die gegen Gerechtigkeit und Güte verstößt? Wie kann er, wenn er nicht selbst ein Tyrann ist, uns andere Mächte als Tyrannen hinsetzen, die unser Leben vergiften? Wenn das Gemüth zu Gott Vertrauen fassen soll, so muß es einen zureichenden Grund dieser Vorgänge in Gott selbst finden; es muß sich Gott selbst als Urheber denken können, ohne an ihm irre zu werden.

Aber nicht genug, daß der moraliiche Beweis auf diese Weise das Räthsel, das er lösen will, nur umgeht und zugleich (freilich gegen die Absicht des Rationalismus, der sich doch dieses Beweises am häufigsten bedient) der pietistischen Anschauung von

der Natur als Quelle alles Uebels den höchsten Vorschub leistet; er entzieht auch, durch den willkürlichen und voreiligen Riß zwischen Gott und Natur, dem Gemüth den einzigen allgemein giltigen, den einzigen durch keinen Zweifel zu erschütternden religiösen Anhaltspunkt. Religion ist Scheu vor einem Göttlichen, von dem wir uns abhängig fühlen, Verpflichtung gegen dieses Göttliche, Liebe dazu. Nun, welches ist die Macht, von der wir Alle abhängen, in einem Grade abhängen, der uns täglich, ja stündlich fühlbar wird, die Macht, welche wir scheuen, der wir Alle verpflichtet sind, der wir Alle, wenn wir sie auch nicht lieben, wenigstens bewundernd gehorchen? Die Natur! Wer bringt uns hervor, wer nährt uns, wer kleidet uns, wer gibt uns Alles, was wir sind und haben? Die Natur! Welches ist das allgemeine religiöse Band, das alle Geschlechter und Culte des Menschengeschlechts — Weiße und Schwarze, Gebildete und Ungebildete, Christen, Muhamedaner und Heiden, Theisten, Pantheisten und Atheisten — vereinigt, wenn nicht die Pietät gegen die Natur — diese Urreligion, welche der erste Gottesdienst der Menschheit war, und welche der moderne Skepticismus selbst, nach Wegwerfung aller überlieferten Vorstellungen, nicht umhin kann als nothwendige Bedingung der Moral einzuschärfen? Der moderne Theismus freilich hat sich gewöhnt, auf die Naturculte des Heidenthums als eine unbegreifliche Verirrung des Geistes verachtend herabzusehen. Aber worin liegt denn eigentlich diese Verirrung? Was ist es denn, das uns christlich Gebildeten im Heidenthum so weit ab liegt? Es ist dies, daß das Heidenthum einzelne Stücke der Natur — die Sonne, das Feuer, die Erde, den Himmel u. s. w. — anbetet, statt die Natur als Einheit zu erfassen; es ist die mechanische Zerstückelung der Natur, was wir zu verachten berechtigt sind, nicht aber ihre Vergöttlichung.

Denn gesetzt, ein Heide, der die Natur so kennte, wie

wir sie jetzt kennen — als ein unermeßliches, trotz verschiedener dynamischer Elemente in sich Eines, in ewiger Bewegung beharrliches, in ewiger Wandlung mit sich selbst identisches Ganze —, würde diese Natur als seine Gottheit dem theistischen Gott gegenüberstellen: was kann ihm der Theist erwidern? Ist diese Natur nicht allmächtig, nicht allgegenwärtig? Erregt sie nicht in bösartigen Gemüthern Furcht, in gutartigen Liebe, in beiden (und zwar im Theisten selbst, wie unter den Heiden) Bewunderung und Ehrfurcht bis zur Anbetung?

„Allein diese Natur", entgegnet der Theist, „steht ja zu uns in keinem Verhältniß; sie ist blind, taub und gefühllos; sie hat kein Leben, keine Seele in sich selbst." Wer ist jedoch unter den Theisten selbst, der, wenn er die Natur genau beobachtet, sie nicht voll Zweckmäßigkeit, voll Sorgfalt, selbst voll Güte findet? Spricht nicht der Christ, wie der Heide, unwillkürlich von der weisen, von der gerechten, von der liebenden Natur? Woher weiß der Theist, daß sie keine Seele in sich hat, während sein eigener Eindruck ihm das Gegentheil sagt? „Du behauptest", könnte ihm der Heide erwidern, „daß die Natur in keinem Verhältniß zu uns steht, weil Du Dich in kein Verhältniß zu ihr stellen willst. Ich aber, ich will es. Was soll mir Dein Gott, der hinter den Wolken steht, fern von Zeit und Raum, eine Person, wie ich, und doch keine Person, ein schlechtes Nachbild unserer erbärmlichen menschlichen Beschränktheit, — dieser fictive, unfaßbare, in Nichts zerrinnende Geist? Ich halte mich an die Natur als das Endlich-Unendliche, das jeden Augenblick als allgegenwärtiger Gott mir nahe ist, als lebendiger Gott sich vor meinen Augen, Ohren und Händen entfaltet, als liebender Gott mich nährt und entwickelt, als gerechter Gott mich straft, wenn ich seinen Gesetzen zuwiderhandle, als allweiser Gott mich zum rechten Ziele führt, wenn ich seiner Stimme gehorche. Ich begnüge mich nicht, sie zu bewundern und zu lieben; ich bete sie

an und verkehre mit ihr, denn wie sie im Sturm und im Säuseln, in der Pracht des Tages und in der Stille der Nacht, in jeder ihrer tausend Erscheinungen vernehmlich zu meinem Herzen spricht, so darf ich auch hoffen, daß sie mich ihrerseits empfindet, wenn ich zu ihr spreche." *)

So regt der moralische Beweis, weit entfernt, den Theismus gemüthlich festzustellen, bei näherer Zergliederung wieder die tiefsten Zweifel auf. Ist der Theismus im Recht, wenn er für seinen persönlichen Gott den unwiderleglichen Eindruck einer persönlichen Vorsehung geltend macht: so ist der Pantheismus im gleichen Recht, wenn er die Natur als den unmittelbarsten Quell

---

*) Es ist sehr merkwürdig, daß dasjenige Buch der Bibel, welches sich wie der moralische „Beweis" mit dem großen Problem des Mißverhältnisses von Tugend und Glück beschäftigt — das Buch Hiob — einen jenem Beweise ganz entgegengesetzten Weg der Lösung einschlägt. Bekanntlich tritt in diesem Buche, nach den mannigfachsten Erklärungsversuchen der Freunde Hiob's, Gott selbst auf, um das Räthsel zu lösen. Und wie löst er es? Statt ihm zu sagen, daß die Natur es sei, die ihn elend gemacht, weil sie in ihrer Blindheit Gerechte und Ungerechte zusammenwirft, verweist er ihn im Gegentheil auf die Natur. „Schau' in die Natur", sagt Gott dem Hiob, „schau' dort meine Herrlichkeit, meine Majestät, meine Weisheit! Und wenn Du mit Deinem ganzen menschlichen Scharfsinn nicht im Stande bist, auch nur den Scharfsinn, der sich in der Organisation der Thiere ausspricht, ganz zu erfassen, wenn Du nicht fähig bist, mehr als die ersten Rudimente dieser unermeßlichen Weisheit zu begreifen: dann wirst Du Dich auch nicht verwundern, wenn ich Dir in meinen moralischen Führungen zu hoch bin; Du wirst nicht mehr mit mir rechten, sondern Du wirst mir vertrauen." Auch das neue Testament weiß nichts von der dem modernen Theismus so geläufigen Entgegensetzung von Gott und Natur. Ist es ja doch der als blinde Natur waltende Gott, den Christus als Vorbild aufstellt, wenn er sagt: „Liebet „Eure Feinde, segnet die Euch fluchen, thut wohl denen die Euch hassen, „damit Ihr Kinder Eures Vaters im Himmel seid. Denn er läßt seine „Sonne über die Bösen und über die Guten aufgehen und läßt über „Gerechte und Ungerechte regnen."

der Religion, als die einzig reale göttliche Macht für das Gemüth festhält. Kann der Theist den pantheistischen Naturgott verspotten, der trotz seiner materiellen Unermeßlichkeit erst in der Menschennatur zum Bewußtsein kommt, und in dem also der Pantheist vor Allem sich selbst verehrt, während er mit einem fremden Wesen zu verkehren glaubt: so darf auch der Pantheist über den theistischen Scheingott lächeln, in dessen zahllosen göttlichen Eigenschaften der Mensch das ideale Spiegelbild seiner eigenen beschränkten Persönlichkeit anbetet, ohne dasselbe nur entfernt zu wirklicher Wesenheit erheben zu können. —

So viel ist gewiß: wenn das Problem des moralischen Beweises erklärt werden, wenn das Gemüth Gott als Urheber des in der Welt herrschenden Mißverhältnisses erfassen soll, ohne an ihm irre zu werden, so kann dies nur durch die Vorstellung eines Gottes geschehen, der wie der biblische Gott geist- und leibhaftige Person zugleich, vollkommen und entwicklungsfähig (d. h. Wandlungen und Affekten ausgesetzt) zugleich ist. Ein solcher Gott könnte die Welt als Schauplatz von furchtbaren Gegensätzen geschaffen haben, und in ihre Entwickelung wie ein Vater bald hemmend oder fördernd eingreifen, bald sie sich selbst überlassen, um sie seiner eigenen Entwickelung nachzuziehen. Er könnte nicht nur seinen Zorn gegen den Ungerechten besiegen, um durch Duldung des Unrechts neue und höhere Gestaltungen hervorzurufen, und seine Neigung gegen den Gerechten zurückdrängen, um ihn zu prüfen, sondern auch (wie Jehova im Alten Testament thut) sich nicht scheuen, das Böse selbst zu beschließen und dazu anzureizen. Der Theismus ist jedoch unfähig, diesen räthselhaften biblischen Gott dem Gefühl, geschweige denn der Vernunft klar zu machen. Er unterschiebt ihm vielmehr durch künstliche Erklärungen seinen eigenen Gott, der, weil er in sich selbst keine Wandlungsfähigkeit hat, mit den auf der Welt herrschenden Widersprüchen in keiner Art vereinbart werden kann.

Noch weniger ist es der Pantheismus fähig, dessen Gott bei aller materiellen Wirklichkeit geistig jeder selbständigen Existenz entbehrt.

VI.

Die Wirkungen des spekulativen Zwiespaltes in Staat und Kirche.

Wir sehen also, auf beiden Seiten sind tiefe Wahrheiten, auf beiden tiefe Irrthümer.

Ohne den Grundgedanken des Pantheismus, daß Gott nicht außer der Welt sein kann, gibt es keine logische Weltanschauung;

ohne das Grundgefühl des Theismus, daß Gott außerhalb der Schöpfung existiren muß, wenn er für uns Gott sein soll, gibt es keinen Gott.

Ohne die pantheistische Anschauung keine Natur;

ohne die theistische keine freie und wirkliche Welt der Geschöpfe, keine objektive Norm des Guten, keine Bürgschaft der Unsterblichkeit. —

Die praktischen Folgen dieses Widerspruchs treten in dem gegenwärtigen Zustand der europäischen Gesellschaft sehr deutlich vor Augen.

Die Einheit des menschlichen Seins — die Harmonie zwischen Herz und Vernunft — ist seit einem Jahrhundert in einem Grade aufgehoben, von dem frühere Zeiten keine Ahnung hatten. Die tüchtigsten Menschen zersetzen, wie Lessing, mit ihrer Vernunft das Dasein des Gottes, den sie in ihrem Herzen verehren, oder verbreiten, wie Friedrich der Große, theoretisch einen

Unglauben, dessen praktische Wirkungen sie selbst bedauern. Die Verstandesmenschen und die Gemüthsmenschen — die sich früher verständigen konnten, weil sie auf einer Grundlage, dem Gottglauben, standen — betrachten sich jetzt als geborene Gegner. Der Zweifler sieht mit Geringschätzung auf den Gläubigen, der Gläubige mit Schrecken auf den Zweifler hin. Das Zusammenwirken der verschiedenen Kräfte ist unmöglich geworden; die Gesellschaft hat kein gemeinsames Ziel, keine gemeinsame Losung mehr.

In nothwendiger Folge davon ist auch der an sich so naturgemäße und heilsame Gegensatz der socialen Parteien — jener seit dem Beginn der Geschichte vorhandene und erst mit der Geschichte selbst endende Gegensatz zwischen Fortschritt und Erhaltung, Bewegung und Ruhe, Freiheit und Ordnung — in unserer Zeit auf eine eigenthümliche Weise vergiftet worden.

Der Pantheismus, als Verfechter des menschlichen Triebes der freien Forschung, hat sich mit dem Fortschritte, der Theismus, als Vertreter der überlieferten Religion und Sitte, mit der Erhaltung verwachsen. Diese nur mit dem spekulativen Räthsel selbst wieder zu lösende Verwachsung mit den politischen und confessionellen Gegensätzen ist es, welche dem europäischen Parteikampf seine unerhörte Heftigkeit und Gefahr verleiht.

Die Partei des Fortschritts betrachtet die Welt und somit vor Allem die Menschheit (die Spitze der Welt) als in sich autonom, d. h. als eine Welt, welche sich lediglich nach ihren eigenen, aus sich selbst zu schöpfenden Gesetzen zu bestimmen hat.

Die Partei der Erhaltung betrachtet die Welt als das Geschöpf des persönlichen Gottes, der sie regiert und dessen von oben herab gegebene Regel ihre eigene Richtschnur sein kann.

Die katholische Partei hält sich vor allen Dingen an die von oben gegebene Norm, an die göttliche Autorität, die

protestantische Partei vertritt voraus die subjektiv-menschliche Freiheit der Prüfung.*)

Man sollte glauben, daß der Theismus, indem er gegenüber der subjektiven Willkür der Individuen die Moral als göttlich gegründete objektive Regel festhält, dem Bedürfniß der menschlichen Natur und Gesellschaft zu sehr entspräche, um nicht praktisch mit dem Pantheismus fertig zu werden.

Allein der Theismus, der kirchliche wenigstens, begnügt sich nicht mit der blos moralischen Anwendung seines Gottesbegriffs. Beide Theile, Theismus und Pantheismus, schließen von ihrer Weltansicht aus unmittelbar auf den Staat zurück, und die politischen Rückschlüsse des ersteren sind so geartet, daß sie ihn mit der heutigen Gesellschaft in geraden Widerspruch versetzen.

Der Pantheismus betrachtet den Staat wie die Welt als

---

*) Die Verwachsung ist also nicht von der Art, als ob der Katholicismus schlechthin theistisch und der Protestantismus schlechthin pantheistisch wäre. Das katholische (überhaupt das orthodoxe) christliche Dogma bietet in der Dreieinigkeits- und Versöhnungslehre den Pantheisten höchst bedeutende Anhaltspunkte, wovon sich Jeder überzeugen kann, der die Schriften Dr. F. Ch. Bauer's, des wahren Vaters der junghegelianischen Schule, mit Aufmerksamkeit liest. Umgekehrt ist es bekannt genug, daß der rationalistische Protestantismus, als dessen ausdrucksvollster Typus immer noch der verstorbene Paulus gelten kann, entschieden theistisch gesinnt ist. Gleichwohl darf man, wenn es erlaubt ist, eine dogmatische Differenz mit einem Worte zu bezeichnen, ohne eine nähere Erläuterung davon zu geben, im Allgemeinen sagen, daß der Katholicismus ein polytheistischer Theismus und der Protestantismus ein monotheistischer Pantheismus sei. Indessen handelt es sich im Sinne der obigen Ausführung weit weniger um dogmatische Differenzen, welche als solche in der heutigen Zeit durchaus nicht mehr die Kraft haben, die Völker zu bewegen, die an der Spitze der Geschichte stehen, sondern um die einfache in den Parteigegensätzen dieser Völker offenbare Thatsache, daß der Katholicismus auf der Seite der Autorität und der Protestantismus auf der Seite der Freiheit kämpft.

ein in sich souveränes, aus den Einzelexistenzen als seinen Theilen bestehendes Ganzes. In seinem Staat gibt es keine andere Autorität, als die Selbstbestimmung der Individuen, die den Staat bilden; kein anderes Gesetz, als das Gesetz der Majorität. Mag diese nun in blos mechanischer Weise durch die Zahl, oder in organischer durch das Verhältniß von Ständen dargestellt werden, in jedem Fall kennt der Pantheismus kein anderes Recht, als das menschliche.

Der Theismus dagegen trägt seine Anschauung von Gott dem Herrn und der zu seinem Dienst geschaffenen Welt auf das Verhältniß von Obrigkeit und Unterthan über. Wie der theistische Gott als fremder Urheber und Herr über und außerhalb der Welt steht, mit der er an sich nichts gemein hat und deren er in keiner Art bedarf, um sich selbst zu genügen: so steht nach theistischem Begriff die Obrigkeit im Staate dem Volk gegenüber; — nicht als der menschlich natürliche, mit der Souveränetät des Volkes bekleidete Ausdruck des Volkes selbst, sondern als von oben her verordnete, in sich selbst souveräne Stellvertreterin Gottes. Und wie in der theistischen Welt keine Freiheit besteht, als innerhalb der Grenzen des göttlichen Willens, so gibt es auch im theistischen Staat keine Freiheit, als innerhalb der gottverordneten Rechte der Obrigkeit.

Die Theisten finden, vermöge einer nahe liegenden Parallele die vollkommenste Verkörperung ihres Systems in der Monarchie; die Pantheisten finden sie für das ihrige in der Demokratie. Beide Staatsideen sind in sich zahlloser Modifikationen fähig. Die pantheistische Staatsidee kann vermittelst der mechanischen Majorität zum äußersten Despotismus, die theistische vermöge treuer Beobachtung der für Obrigkeit und Unterthanen gleich giltigen göttlichen Norm zu einem hohen Grade von Freiheit führen; die eine kann in der absolutesten Monarchie, die andere in der freiesten Republik verwirklicht werden. Aber die

Grundgedanken beider — die theistische Obrigkeit von Gottes Gnaden und die pantheistische Obrigkeit von Menschen Gnaden, — das göttliche Recht und das menschliche Recht — sind nicht zu versöhnen, so lange nicht Theismus und Pantheismus selber versöhnt sind. Und diese Grundgedanken sind es, welche auf der einen Seite den Pantheismus, trotz aller revolutionären Auswüchse, mit dem wirklichen Fortschritt der neuen Zeit, den Theismus mit den Mißbräuchen der alten Zeit verknüpfen. Denn die höchste Verwirklichung des theistischen Gedankens ist nicht die einfache, sondern die theokratische Monarchie, wie sie der occidentalische und orientalische Theismus im Mittelalter aufgerichtet hatten. Die neue Zeit aber ist, was sie geworden ist, im Kampf gegen die Theokratie geworden. Der Staat hat sich zu seiner gegenwärtigen Selbständigkeit und Mündigkeit dadurch erhoben, daß er in Kraft des menschlichen Rechts sich befreite von der Vormundschaft des göttlichen; und er braucht dieses Mittel heute noch, wo die Kirche die Vormundschaft zu erneuern sucht.

Der Staat ist daher zwischen jenen beiden Grundgedanken getheilt. Er bedient sich des theistischen Grundgedankens zum Schutz der socialen Ordnung, und zugleich des pantheistischen zur Aufrechthaltung seiner Souveränetät. Er steht mit der Partei der Autorität für seine Autorität, mit der Partei der Autonomie für seine Autonomie ein. Er geht mit dem Glauben, wenn der Unglaube die menschliche Ordnung, mit dem Unglauben, wenn der Glaube die menschliche Freiheit bedroht. Die beiden großen Parteien stehen sich daher in gleicher Stärke gegenüber; jede von beiden ist gleich tief nicht nur mit den Bedürfnissen und Leidenschaften der Individuen, sondern auch mit den Interessen der Staatsgewalt verkettet.

Was aber diesem Kampfe seine höchste Bitterkeit gibt, ist, daß der kirchliche Theismus als die Quelle der gegnerischen Weltansicht den Teufel ins Spiel zieht. Der politische Partei=

gegensatz, in dem sich ursprünglich zwei gleich berechtigte, in den richtigen Schranken gleich wohlthätige, in den Auswüchsen gleich verderbliche Grundrichtungen der menschlichen Natur ausdrücken, wird von den Theisten zum Gegensatz von „gut und böse“, „Licht und Finsterniß“, „göttlichem und teuflischem Princip“ gestempelt. Der Pantheismus rächt sich dafür seinerseits, indem er die Anhänger des „Rückschritts“ als „Menschen, in denen das menschliche Selbstbewußtsein noch nicht durchgebrochen ist“, als die verhältnißmäßig „thierische Klasse der menschlichen Gattung“ behandelt. So sieht der Theist in seinen Gegnern Bösewichter, die zur Schlechtigkeit entschlossen oder wenigstens verführt sind; der Pantheist in den seinigen Dummköpfe, die der Emancipation entweder nicht fähig sind oder von ihm erst dazu geweckt werden müssen.

Die furchtbaren Erschütterungen, welche dieser Kampf zweier unversöhnlicher Parteien seit 1789 in Europa hervorgerufen hat, und die Unmöglichkeit, diese Erschütterungen durch äußere Mittel zu beseitigen, sind jedem Gebildeten bekannt. Selbst in den kurzen Zeiten, wo es uns vergönnt ist, zwischen den Ausbrüchen bald der Revolution, bald der Reaktion Ruhe zu schöpfen, werden wir unablässig an das Pochen des Gegensatzes gemahnt: so oft in diesen Pausen, wie es immer geschieht, der uralte Streit zwischen Kirche und Staat zu Tage tritt. Denn auch dieser Streit ist durch einen unlöslichen Zusammenhang mit dem Gegensatz der zwei Principien verflochten.

Die Kirche beansprucht als erstes und unmittelbares Organ der Regel von oben den Rang vor dem Staate. Der Staat seinerseits kann diesen Anspruch, so oft er materiell geltend gemacht wird, materiell niederschlagen; aber er ist, so lange nicht die spekulative Frage selbst gelöst ist, schlechterdings außer Stande, mit demselben moralisch endgiltig abzuschließen, ja überhaupt sein Verhältniß zum religiösen Bekenntniß fest-

zusetzen. Beide Punkte, wenn sie auch zeitweise in den Hintergrund treten, sind Existenzfragen der Gesellschaft.

Jedermann weiß, daß die Kirche, wiewohl sie auf die äußere Herrschaft über den Staat temporär verzichtet hat, heute noch wie im Mittelalter sich als die Seele und den Staat als den Körper der Menschheit betrachtet. Es ist dem Staat heutzutage leicht, diese Anschauung, wo sie in praktischen Uebergriffen zu Tage kommt, mit äußern Mitteln zurückzuweisen. Es ist ihm auch leicht, der Kirche entgegenzuhalten, daß sie in ihrer Anschauung irrt, daß er so wenig blos leiblich, als sie blos geistig ist, daß sie vielmehr beide, nur jedes nach einer andern Seite, die ganze Menschheit repräsentiren. Allein der Staat hat nur Einen Weg, die Kirche von der Wahrheit dieser Antwort wirklich zu überzeugen. Wenn er der Geist der Menschheit ist, so muß er sich als solcher in der höchsten und dringendsten Frage des Geistes auch kundgeben. Das Selbstbewußtsein der Kirche wurzelt in der durch die Thatsachen bis jetzt bestätigten Ueberzeugung, daß sie allein, als Organ der Offenbarung, befähigt sei, den Gottglauben und mit ihm das moralische Fundament zu erhalten, auf dem der Staat selbst beruht. Wenn der Staat diese Ueberzeugung entwurzeln will, weil er seinerseits sich als Organ des mündig gewordenen und auf eigener Kraft ruhenden menschlichen Geistes fühlt: so zeige er sich als diesen Geist, indem er das Räthsel löst, welches der mündige Mensch, um Mensch zu sein, vor Allem gelöst haben will: das Räthsel des Ursprungs, der gegenwärtigen Bedeutung und der zukünftigen Bestimmung der Welt. Dann, aber auch nur dann kann er der Kirche das aufrichtige Geständniß abnöthigen, daß er ihr moralisch ebenbürtig und materiell übergeordnet ist. So lange dies nicht geschieht, kann er ihr seine Ueberlegenheit physisch beweisen, aber er wird niemals moralisch mit ihr fertig werden.

Der Staat bedarf jedoch dieser Leistung nicht nur der

Kirche gegenüber, sondern vor Allem für sich selbst, wenn er zum religiösen Bekenntniß überhaupt ein festes Verhältniß gewinnen will. Wie die Dinge jetzt liegen, kann er das religiöse Bekenntniß, wenn es die Schranken des Hauses überschreitet, weder schlechthin freilassen, noch ihm eine feste Grenze ziehen. Er kann es nicht freilassen, weil er für die Grundlagen der socialen Ordnung, für das Eigenthum, für die Ehe, für die Familie, für den Eid des Gottglaubens bedarf. Er hat dies auch noch niemals und nirgends gethan, weder in Nordamerika, noch in Frankreich während der Revolution; denn das Freiwilligkeitssystem der vereinigten Staaten bewegt sich lediglich innerhalb der Grenze des Gottglaubens, und der französische Jakobinerstaat war nach einem kurzen atheistischen Versuch genöthigt, das Dasein Gottes wieder als sociale Grundlage zu proklamiren. Er kann aber eben so wenig dem Bekenntniß eine andere, als eine willkürliche, gemachte, dem Geist gegenüber unberechtigte Grenze ziehen, so lange nicht entschieden ist, ob ein Gott im religiösen Sinne des Worts (ein „persönlicher" Gott) auch wirklich existirt? Bis dahin kann er die Freiheit des Geistes nach augenblicklicher Nothwendigkeit und Convenienz beschränken, er kann sie aber nicht hindern, diese materielle Schranke von innen heraus zu untergraben. Er selbst, der Staat, bleibt mittlerweile gottlos und geistlos zugleich; gottlos, weil er das Dasein Gottes aus politischer Nothwendigkeit statuirt, ohne davon logisch überzeugt zu sein; geistlos, weil er eine selbsterkannte Wahrheit, die sein Verhalten leiten könnte, gar nicht besitzt.

Der gegenwärtige Zustand bildet sonach eine Anhäufung von politischen und moralischen Problemen, die sämmtlich mehr oder weniger auf eine Grundfrage zurückführen. Die Aussicht, welche er dem forschenden Auge eröffnet, wenn die Grundfrage nicht gelöst wird, ist unläugbar die schwierigste, die sich denken läßt. Siegt der pantheistische Radikalismus, so wird das Band

mit der bisherigen Geschichte zerschnitten und die Menschheit einer moralischen Zerrüttung und socialen Anarchie überliefert, aus der sie sich im günstigsten Fall nur durch einen unmenschlichen Despotismus retten könnte. Siegt der theistische Absolutismus, so sind alle jene Bestrebungen nach Freiheit und Mündigkeit, nach socialer und politischer Emancipation, in denen die Menschheit seit der Reformation begriffen ist, vernichtet und ihre ganze Geschichte zurückgeworfen. Dauert dagegen der Kampf fort, wie wir ihn seit 65 Jahren erlebt als eine Reihe end- und erfolgloser Zuckungen beider Extreme — und dies würde menschlicher Voraussicht nach geschehen, weil beide gleich stark sind —, so muß uns die Schwankung als solche aufreiben.

Die Freunde der spekulativen Philosophie haben also nicht Unrecht, wenn sie das spekulative Räthsel als die sociale Grundfrage, ja selbst als den „Knotenpunkt der europäischen Verhältnisse" und die „wichtigste praktische Frage der Gegenwart" betrachten.

Der bisherige Verlauf der Philosophie in Europa und besonders in Deutschland kann diese Ueberzeugung nicht entkräften. Niemand ist berechtigt, aus der Ungenügendheit einzelner Geister auf die Ungenügendheit des menschlichen Geistes, aus dem Banquerott der philosophischen Schulen auf den Banquerott der Philosophie selbst zu schließen.

Was Deutschland namentlich betrifft, so hat die deutsche Nation seltsam genug in der nämlichen Zeit, wo sie sich von der Schulphilosophie bereits mit Widerwillen abgewandt hatte, einen neuen und nur zu schlagenden praktischen Beweis geliefert: daß sie heute noch so sehr als jemals von den idealen Interessen regiert wird. Wer weiß jetzt nicht, daß jene zahlreichen, scheinbar so mannigfaltigen politischen Fraktionen der deutschen Bewegung seit 1848 sich im letzten Grunde immer wieder in den Einen, alle politischen Sympathien bestimmenden, konfessionellen

Gegensatz aufgelöst haben? Wer sieht nicht, daß der Antagonismus zwischen Oesterreich und Preußen aus diesem Gegensatz seine innere Nahrung schöpft — eine Nahrung, die nicht enden wird, so lange nicht der Zwiespalt der Weltansichten beendigt ist, deren populäre Verkörperung die beiden Confessionen sind? Viele von den „Praktikern", die mit Geringschätzung auf die Philosophie herabsehen, haben in Augenblicken, wo der nationale Fortschritt in ihrer Hand lag, ihn dadurch vereitelt, daß sie bewußt oder unbewußt unter der Gestalt konfessioneller Antipathie dem nämlichen spekulativen Interesse gehorchten, welches ihnen in philosophischen Schriften so unwichtig und unfruchtbar erscheint. Sie haben bewiesen, diese Praktiker, daß, während der Engländer, der Franzose, der Russe alle prinzipiellen Gegensätze seiner Nationalität unterordnet, der Deutsche heute noch, wie zur Zeit der Reformation, jeden Augenblick bereit ist, die seinigen jenen idealen Interessen aufzuopfern, welche freilich schwerer wiegen, als die Nationalität selbst, sofern von ihnen das Glück der gesammten Gattung und des einzelnen Individuums zugleich bedingt ist. Daß aber eine Nation, die nach einem solchen Grundsatze handelt, namentlich wenn mit dem wirklichen idealen Zuge sich der ursprüngliche Erbfehler des hartnäckigsten Partikularismus und Individualismus verbindet, — niemals zu nationaler Macht und Einheit kommen kann, wenn sie nicht volle ideale Befriedigung erlangt, versteht sich von selbst. Die Lösung des spekulativen Räthsels, obwohl sie der Menschheit angehört, würde also für Deutschland einen andern Sinn haben, als für andere Völker. Für diese wäre sie ein Glücksfall, für Deutschland ist sie eine Nothwendigkeit, von welcher Fortbestand oder Untergang abhängt.*)

---

*) Freilich läßt das Verhalten der deutschen Nation in der erwähnten Epoche noch eine andere ungünstigere Auslegung zu. Der Erb-

Darin aber haben die Praktiker, haben die Vernünftigen überhaupt Recht: mit der scholastischen Philosophie ist es vorbei. Ihre Dunkelheit, ihre Zünftigkeit, ihr Spiel mit halbklaren, unklaren oder gänzlich inhaltlosen Kunstausdrücken hat sie bei der Nation gebrochen. Sie ist in ihren pantheistischen Bestandtheilen weit hinter Spinoza zurück gegangen, den sie so oft überflügelt zu haben wähnte, gegen dessen Klarheit, Schärfe, Gehaltenheit und herzerhebendes Gottesbewußtsein aber der spätere Pantheismus nur zwerghaft erscheint. Sie ist in ihren theistischen Bestandtheilen — wenn wir von Kant absehen, der die Vernunft von ihrer spekulativen Inkompetenz überzeugen und das Gottesbewußtsein auf eine blos moralische Voraussetzung zurückführen wollte — wesentlich nicht über Leibnitz hinaus gekommen, dessen Bemühungen um den theistischen Gottesbegriff, so merkwürdig sie sind, doch in keinem der späteren Zeitalter dem Spinozismus die Waage zu halten vermochten. Sie erregt Widerwillen, wo sie, wie bei Hegel, hinter pomphaften Kunstwörtern Plattheiten verbirgt, oder, wie bei Schelling, wirkliche Genialität mit bewußter Dunkelheit vermählt, um ihre Lücken zu verdecken. Sie ist verehrungswürdig, wo sie, wie bei [illegible], J. J. Wagner, Bader, Günther und Andern, von einem tiefen und beharrlichen Streben nach Wahrheit ausgeht. Aber sie ist, mehr oder weniger, überall dunkel; sie drückt sich unklar aus, auch da, wo sie sich klar ausdrücken will; sie kann nicht klar sprechen, weil sie sich selbst nicht klar ist. Sie ist, was Philosophie im wörtlichen Sinne bedeutet: Liebe zum Wissen oder zur Wahrheit. Streben darnach, aber nicht Wahrheit, Wissen selbst. Was wir brauchen,

---

fehler allein, auch ohne den „idealen" Zug, scheint Vielen Erklärung genug. Wir wollen sie nicht tadeln, finden es aber in diesem Fall thöricht, noch irgend zu hoffen.

ist Licht — helles und reines Licht, Licht für Alle, deren Augen das Licht ertragen. — Gewiß sind große neue Wahrheiten Anfangs unter allen Umständen schwer begreiflich. Aber sie müssen wenigstens dem, der sie aussprechen will, vollkommen klar sein, und sie müssen sich in der nämlichen Sprache aussprechen lassen, welche Lessing und Friedrich der Große gesprochen haben, wenn sie, jener in seinen Schriften, dieser in seinen Briefen, über spekulative Gegenstände reden. —

Unser Endergebniß ist demnach kurz. Es ist das alte, den Modernen und Antiken gleich wohl bekannte: daß wir im wahren Sinne des Worts noch Nichts wissen. Aber trotzdem ist es nicht unwichtig, noch unfruchtbar. Die Lage genau zu kennen, ist von hohem Werth, und der erste Schritt zum Wissen besteht, wie schon Sokrates gesagt hat, darin, zu wissen, daß man nicht weiß.

Es ist auch weder optimistisch, noch pessimistisch — zwei Uebel, woran gegenwärtig die meisten denkenden Menschen leiden.

Es ist nicht pessimistisch, denn wir verzweifeln nicht an der Erreichung des Ziels, weil der bisherige Weg zum Ziele verfehlt war; wir halten nach wie vor an der Fähigkeit und Bestimmung des menschlichen Geistes, das Räthsel zu lösen, durchaus fest.

Es ist eben so wenig optimistisch, d. h. wir glauben nicht, daß, weil eine Reihe von radikalen Schulen, weil Strauß, Feuerbach, Bruno Bauer, und die neueren Materialisten an dem Gehalt der Religion abgeprallt sind, deshalb nun die Religion selbst genügen werde, die spekulativen und die mit ihr verknüpften socialen Schwierigkeiten zu heben. Die, welche sich dieser Täuschung hingeben, bürden nicht nur der Religion eine Last auf, für welche sie sich zu schwach fühlen, die aber von der Religion selbst abgewiesen wird, sondern sie vergessen auch, daß der Unglaube, weit entfernt, mit seinen bisherigen

Vertretern zu fallen, von Jahr zu Jahr von Neuem und umfassender das Gebäude des Glaubens und der Gesellschaft untergräbt. Wenn der menschliche Geist überhaupt berufen ist, das Räthsel zu lösen, so vermag er es nur dadurch, daß er frei und unabhängig von jeder Autorität die ihm eigene Kraft gebraucht.

Der

makrokosmische Gottesbegriff

von

Friedrich Rohmer.

Aus mündlicher Mittheilung und schriftlichen Aufzeichnungen

bearbeitet

von

J. C. B.

Vorwort.

Seit Jahrtausenden stehen sich die beiden Grundansichten von Gott und Welt, der Pantheismus und der Theismus, in der Menschheit entgegen. Aber noch niemals ist dieser Zwiespalt, der die Wissenschaft und den Glauben verwirrt, so allgemein und so tief empfunden worden, wie in der Gegenwart. Er scheidet nicht mehr wie früher ganze Völkermassen nach Religionen und Staaten von einander, er ruft nun innerhalb der einzelnen Völker und innerhalb der Confessionen den Widerspruch wach. Sogar in den einzelnen Individuen gerathen häufig die pantheistischen Gedanken und die theistischen Gefühle in feindlichen Kampf. In ihrem Kopf verbinden sie Gott und Welt zur Wesenseinheit und in ihrem Herzen wenden sie sich hülfesuchend an einen persönlichen Gott außer ihnen.

Die „Kritik des Gottesbegriffs in den gegenwärtigen Weltansichten" hat den Beweis geführt, daß in beiden einander widersprechenden Grundgedanken tiefe Wahrheiten mit tiefen Irrthümern gemischt seien, und das speculative Welträthsel näher bestimmt, von dessen Lösung die gesunde und friedliche Fortentwickelung der Menschheit abhängt.

Die neue Gotteslehre, welche nunmehr in den folgenden Blättern zuerst der Welt mitgetheilt wird, hat alle Wahrheiten des Pantheismus und des Theismus in sich, ohne deren Mängel und Widersprüche. Sie ist das schwere Werk eines reichen und vielbewegten Lebens. Mit welchen Anstrengungen der Weg zu dieser Wahrheit gelichtet und mit welchen Leiden und Opfern ihre Erkenntniß erkauft werden mußte, wird man erst dann ermessen können, wenn die Lebensgeschichte ihres Begründers, Friedrich Rohmer, und die Entwicklungsgeschichte seiner Wissenschaft dargelegt sein wird. Manche wichtige Sätze, die nunmehr wie selbstverständlich bequem gelesen werden, sind durch jahrelange Arbeiten den festgewurzelten fremden und eigenen Irrthümern abgerungen worden. „Ich muß es mir schwer machen, damit ich's den Menschen leicht mache", sagte der Urheber der neuen Wissenschaft oft zu seinen Freunden. Die Vollendung derselben hat mehr als ein bedeutendes Menschenleben aufgezehrt. Als ihr Begründer zum Abschluß gekommen war und in sich endlich den Geistesfrieden und für Andere das lösende Wort der Wahrheit gefunden hatte, hat Gott ihn von dieser Erde plötzlich abgerufen.

Den überlebenden Freunden hat er sein Werk als ein heiliges Vermächtniß für die Menschheit hinterlassen und die volle Mittheilung desselben, die er nicht mehr erlebte und daher auch nicht mehr controliren konnte, zu ernster Pflicht gemacht.

Es wurden anfangs zwei Darstellungen unternommen, die einander ergänzen. Die eine, die logisch-speculative, ist im Jahre 1857 unter dem Titel: „Gott und seine Schöpfung", die andere von der Naturbetrachtung ausgehende im Jahre 1858 unter dem Titel: „Der natürliche Weg zu Gott" erschienen. In

der gegenwärtigen Umarbeitung, welche von dem Verfasser der beiden Darstellungen vollzogen worden ist, sind dieselben nur in den zwei Wegen zu Gott noch aus einander gehalten, in der Darstellung des makrokosmischen Gottesbegriffs selber aber und seiner Folgen in Eins verbunden.

Allgemeiner verständlich ist der Weg der Naturbetrachtung, welcher nicht auf den dunkeln Grund der Dinge zurück-, sondern von der Anschauung der sichtbaren Welt ausgeht. Deßhalb wird dieser erste Weg nun zuerst eröffnet. Jeder Mensch hat ein Bewußtsein seiner selbst und Jeder bemerkt, daß es außer ihm und rings um ihn eine unermeßliche Welt gebe, die er das Universum nennt. In sich findet er die kleine Welt, den Mikrokosmos, außer und um sich die große Welt, den Makrokosmos, und er schließt abwechselnd von sich aus auf das Universum oder von dem Universum auf sich. Auf diesem natürlichen und allgemein-menschlichen Gedankengange beruht die Darstellung des natürlichen Weges zu Gott.

Der andere Weg zu Gott ist der logisch-speculative, der nur für schärfer Denkende gangbar ist. Ein urtheilsfähiger Leser jener ersten Schrift hat von derselben gesagt: „Sie führt nicht über gewöhnlich erstiegene Höhen, sondern über Gletscher"; und in der That, es ist nicht Jedermann so schwindelfrei und sicher, um an den drohenden Spalten vorüber auf der schlüpfrigen Eisdecke vorzuschreiten. Nur zur Erläuterung des Ganges, welchen jene Untersuchung nimmt, bemerken wir: Dieselbe vertraut sich der logischen Abstraction rücksichtslos an, obwohl sie weiß, daß die Abstraction leicht irre führe. Sie verfolgt nicht ein bestimmtes Ziel, sie sucht nicht den Begriff der Welt, nicht einmal den Begriff Gottes. Sie will unbekümmert, was sie

finden werde, den Grund von Allem was ist, auch den Grund Gottes, wenn ein Gott ist, erforschen. Wie weit sie auf diesen Wegen komme, was sie da finden werde, sie weiß es nicht zum Voraus, sie will es versuchen.

Die einzige Sicherheit, auf die sie sich bei diesem Flug ins Unermeßliche und Dunkle wie der Schiffer auf den Compaß verläßt, sind die dem denkenden Geiste angeborenen Kategorien von Grund und Folge, Raum und Zeit, Unterlage und Eigenschaft u. s. f. Sie denkt: Wenn überhaupt auf dem Wege der Abstraction und logischen Speculation Wahrheit zu finden sei, so müsse sie mit Hülfe jener Kategorien zu finden sein, ohne die der menschliche Geist nicht logisch speculiren und schließen kann. Und immer wieder sieht sie auf ihren Compaß, und bemerkt, daß dieser selbst während der Arbeit immer vollkommener und deutlicher werde. Sie wird nun gewahr, daß jenem dunkeln Urgrunde auch für den menschlichen Denker hellstes Licht entströme, wenn der Denker mit äußerster Energie, ohne sich nach Links oder Rechts abziehen zu lassen, die strengen logischen Linien einhalte, auf welche das in die menschliche Denkkraft von Gott eingeschriebene Gesetz der Kategorien hinweist.

Dieses Gesetz selbst ist freilich Vielen, und sogar geübten Denkern ganz unverständlich geworden. Wie Wenige aber unterziehen sich der Anstrengung, die es erfordert, um in ihrem Geiste selber zuvor aufzuräumen und den Compaß zu reinigen, bevor sie die schwierige Fahrt wagen? Wer tiefer auch in jene logische Begründung eindringen will, dem empfehlen wir, zuvor in Einsamkeit Tage lang ausschließlich über den Satz nachzudenken:

„Das Sein besteht aus Unterlage und Eigenschaft"

und diesen Satz in einer großen Anzahl von Anwendungen all=

seitig zu prüfen. Er wird von dieser Anstrengung wie von einem frischen Seebade wunderbar gestärkt werden.

An unsere Leser aber richten wir die doppelte Bitte, daß sie diese Schrift mit möglichster Unbefangenheit des Geistes lesen und prüfen und nicht über Einzelnes ohne wiederholte Erwägung des ganzen Zusammenhanges aburtheilen mögen. Das Verständniß dieser Wissenschaft wird leichter und voller dem aufgehen, welcher nur mit gesundem Menschenverstand ausgerüstet, als dem, welcher nur mit Gelehrsamkeit beladen ist, und eher dem, welcher dem angeborenen Gewissen der Logik, als dem, welcher der Autorität der Schule vertraut.

Da neue Ideen überall auf alte Vorurtheile und neue Mißverständnisse, auf widerstrebende Angewöhnungen und feindliche Anfechtungen stoßen, und da große Wahrheiten nur langsam unter den Menschen wachsen, so wird auch diese Erkenntniß nur unter großen Schwierigkeiten und nur allmählich zum Gemeingut der civilisirten Menschheit werden. Wenn es aber dahin gekommen sein wird, dann wird die Welt den ersehnten Frieden des Geistes mit dem Gemüthe gefunden haben, den für die reifere Menschheit nur die logische Wissenschaft zu begründen vermag.

Ostern. 1871.

I.

Der

natürliche Weg des Menschen zu Gott.

I.

Der Anblick des Universums und seine Unermeßlichkeit.

Wenn der Mensch zuerst fragend um sich her schaut, so sieht er in weitem Raume eine unzählbare Menge von vielerlei Dingen vor sich. Was ist das Alles? fragt er sich.

Indem er sich selbst als Ein Wesen empfindet und unwillkürlich von sich aus auf alles Uebrige schließt, faßt er Alles was er sieht, in Eins zusammen und nennt diese Einheit das Universum, das Weltall.

Er wird dann gewahr, daß die Erscheinungsformen in der Natur in einem unaufhörlichen Wechsel begriffen sind. Das Flüssige verwandelt sich in Festes, das Feste in Flüssiges. Wiederum verdampft das Flüssige in leichte Gase, und die Luft verdichtet sich in flüssige Tropfen, die auf die Erde niederfallen, und von der Kälte berührt zu starrem Eise werden. Der Kreislauf der Erscheinungen bestärkt ihn in der Annahme, daß das Weltall Eines sei.

Er findet in dem Thier- und in dem Menschenkörper dieselben Stoffe wieder, welche er in der leblosen Natur gefunden hat und außer ihnen keine andern Stoffe. Wiederum schließt er aus dieser Betrachtung auf die Einheit der Welt.

Er entdeckt das Gesetz des Mondwechsels und des Sonnenjahrs. Ueberall nimmt er im Weltenraume Anziehung und Ab-

stoßung wahr. Es enthüllt sich ihm das Gesetz der Schwere, welchem auch der Gang der Gestirne gehorcht. Aus alledem folgert er die Alles beherrschende Macht der Einen Weltordnung.

Wie weit reicht dieses Universum? Wo ist seine Grenze?

Wohl versucht es der prüfende Menschengeist auch das Universum, das sich unter ihm, über ihm, um ihn ausbreitet, zu bemessen. Aber je weiter er vordringt, um so unermeßlicher erscheint es ihm. Je größer der Maßstab wird, den der Mensch anlegt, um so entschiedener und unabweisbarer drängt sich ihm die Vorstellung des Unbegrenzten auf.

Schon dem sinnenden Knaben, der in die dunkle Tiefe des Sees hinabschaut und den Grund nicht ersehen kann, den er sucht, oder der hinaufschaut in die blaue vom Sonnenglanz durchleuchtete Luft, aber nirgends einen Abschluß entdeckt, zieht ein erstes Bild des Unbegrenzten, des Unendlichen in die Seele ein.

Der Knabe erfährt dann in der Schule, daß selbst das weite Meer nicht endlos ausgebreitet sei, sondern gehalten und begrenzt werde von der starren Erdrinde. Die Wissenschaft berechnet die mögliche Höhe der himmelblauen Atmosphäre, welche die Erde umhüllt und mit ihr durch den dunkeln Weltraum schreitet, und bezeichnet damit seine Grenze.

Die ersten Bilder also von dem Unendlichen, welche das noch unerfahrene Auge uns zugeführt hat, sind von der besseren Einsicht als Irrthümer erklärt worden. Aber die Vorstellung des Unbegrenzten selbst ist unwiderlegt geblieben. Im Gegentheil, jeder neue Fortschritt in der Erkenntniß der Natur hat uns eine weitere Fernsicht in ihre Unermeßlichkeit aufgeschlossen. Eben indem wir fernere Grenzen ihrer Theile entdecken, werden wir gewahr, daß auch jenseits der fernsten Grenzen immer weiter und weiter das grenzenlose Ganze sich ausdehnt, dessen Theile wir gemessen haben.

Gewiß war es ein großer Fortschritt der menschlichen Er=

kenntniß, als die alten Völker die Planeten und die Fixsterne unterscheiden lernten. Ganz ungeheuer dehnten sich da schon die Entfernungen aus zwischen den näheren und den ferneren Planeten, zwischen diesen und den Fixsternen. Aber die Vorstellung, die sie sich machten von den in einander geschachtelten Schalen, die weiter und weiter die Erde umspannen, und an deren fernster die Fixsterne befestigt seien, erinnern doch noch sehr an den täppischen Unverstand des Kindes, das mit der Spitze seiner Finger die Sterne berühren will, die wie goldene Nägel über ihm glänzen. Und doch hat das Kind und haben jene Völker nur die ersten Schritte gemacht auf dem Wege zum Unbegrenzten, Unendlichen.

Seither hat der Mensch die Sehkraft seines Auges mit Hilfe der geschliffenen Gläser vervielfältigt; er hat gelernt, tiefer hineinzusehen in jene unermeßlichen Fernen, die mit Zahlen nicht mehr verständlich zu bezeichnen sind. Er kann die rasche Bewegung des Lichtes berechnen, und weiß, daß ein Lichtstrahl Jahre Zeit braucht, um in seinem blitzenden Lauf den weiten Raum zu durcheilen, der zwischen dem nächsten Fixsterne und der Erde liegt. Wir haben keine Zeichen mehr und die Sprache findet keine Worte mehr, um die ungeheuren Entfernungen der entlegeneren Sterne auszudrücken. Und doch messen wir, womit wir messen, und sehen wir, wohin wir sehen, immer nur einen Theil des unermeßlichen und unübersehbaren Universums.

Endlich versucht es noch unser Gedanke, weiter blickend als das trefflichste Fernrohr und rascher bewegt als das schnelle Licht, die Grenzen zu bestimmen und das Unermeßliche zu begreifen. Er schwingt sich über alle die ungemessenen Welträume hinweg, die zwischen den Gestirnen liegen, und versenkt sich in die tiefste Tiefe oder erhebt sich, was gleichbedeutend ist, auf die höchste Höhe. Wo immer er einen Augenblick haften bleibt, um sich umzusehen, sei es auf dem fernsten der Sterne, sei es außer

allen Sternen in der finstern Nacht des ewigen Aethers, immer dehnt sich rings um ihn her der ungeheure Raum aus, in dem jene Gestirne kreisen. Nirgends kann er der Vorstellung des Unbegrenzten und Unendlichen entrinnen.

Der Mensch kann also nicht an das Universum denken, das ihn umgibt, ohne zugleich die Unermeßlichkeit desselben zu denken.

II.

Die Mikrokosmen.

Ueberwältigt und gesättigt von der Anschauung des unendlichen Universums, wendet sich der Geist des Menschen auf sich selbst zurück. Bevor er auf die erste Frage: „Was ist das Universum außer mir?" eine Antwort gefunden hat, drängt sich seinem Nachdenken die zweite Frage auf: „Was bin ich in diesem Universum? Bin ich nur ein Theil desselben oder bin ich selbst ein Ganzes? Ein Stück der unermeßlichen Existenz oder ein eigenes Wesen?"

Viele weise Männer vorzüglich des Alterthums und große begabte, zu beschaulichem Denken geneigte Völker, wie die Indier, haben geantwortet: „Wir sind nur Theile des unermeßlichen Alls, das vor uns da war, das uns geboren hat, aus dessen Elementen unser Körper zusammengesetzt ist, in dessen Elemente unsere Leichen wieder aufgelöst werden. Mit Allgewalt faßt und bindet uns die große Mutter Natur an sich und unser Leben wird fortwährend von ihr erhalten und bewegt. Von ihr sind wir ganz und gar abhängig. Unser besonderes Dasein ist nur ein vorübergehender Schein, keine Wahrheit. Wir sind glänzende

oder trübe Blasen, von dem Meer der Unendlichkeit emporgeworfen, und haben keinen Bestand als Wesen eigener Art. Nur als Theile des unermeßlichen Ganzen haben wir Geltung. Nur indem wir uns in den ewigen Geist versenken, der sich in dem All und in uns entfaltet, nur soweit wir in ihm aufgehen, leben wir wahrhaft. Das Universum allein, das vor uns war und nach uns sein wird, ist Existenz."

Aber Alles, was in uns ist von Selbstgefühl und von Selbstbewußtsein, sträubt sich gegen diese Verneinung unsers Ichs und wieder diese Auflösung ins All, die für uns selbst nur Tod, nicht Leben wäre. Wie könnten wir uns gegen diese Vernichtung unsers Wesens sträuben, wenn wir nicht existirten? Wie könnten wir uns fühlen und in uns denken, wenn wir nicht wären? Wie könnten wir uns von andern unterscheiden, wenn wir Eins mit ihnen wären? So eng begrenzt unser Körper ist, wie ein Tropfen in dem Ocean des Universums, es ist doch etwas in uns, was unser Selbst, so klein es ist, auch dem Unermeßlichen gegenüber, behauptet.

Freilich war die Erde da, bevor eines Menschen Fuß sie betrat, und es wehte die Luft um die Erde her, bevor eine thierische Lunge von ihr bewegt ward. Allerdings ist mein Körper aus Elementen gebildet, die sich in der weiten Natur wiederfinden, und hat seine Elemente aus dem Universum bekommen. „Von der Erde ist unser Leib genommen und wird wieder zu Erde."

Aber wir können bedingt sein durch das Universum, ohne Eins zu sein mit ihm, und wir können von dem Universum herstammen, ohne bloße Theile desselben zu sein. Auch die Eltern sind nothwendig vor den Kindern, doch sind diese nicht Eins mit jenen; auch die Kinder leiten ihr Leben von den Eltern ab, und sind doch nicht Theile der Eltern.

Unsere Abhängigkeit von dem Universum ist freilich größer

noch und dauernder als unsere Abhängigkeit von den Eltern, aber wir haben dennoch einen Bereich der Selbständigkeit und Freiheit in uns und um uns her, in dem wir uns auch dem Universum entgegensetzen können, wie die Kinder den Eltern.

Indem jene Elemente aus der Erde mit dem Menschengeiste verbunden und zum menschlichen Körper gestaltet worden sind, sind sie umgewandelt worden zu Theilen unsers Körpers, und haben den Stempel unsers besonderen Wesens empfangen. Nur was davon wieder ausgeschieden und abgetrennt wird, das hört damit auf, ein Theil unsers Körpers zu sein, und wird wieder, was es zuvor gewesen, ein Theil der allgemeinen Materie, aus der es ursprünglich genommen war. Was aber aus den Stoffen der allgemeinen Natur in unser Blut und unsern Körper übergeht, das wird ein Theil von uns.

Die Theile der allgemeinen, der sogenannten unorganischen Materie bleiben, so oft sie in dieser weiter getheilt oder neu verbunden werden mit anderen Theilen der unorganischen Materie, immerfort Theile der allgemeinen Natur und erhalten niemals eine Existenz für sich. So klein sie sind, auch als verschwindende Atome, oder so massenhaft sie in ihrer Verbindung erscheinen, auch als riesige Weltkugeln, und so mannigfaltig sie gestaltet sind, bald in flüssigen bald in festen Formen, sie sind doch keine für sich lebende Sonderwesen, keine Individuen. Sie hören trotz dieser Verschiedenheiten in keinem Momente auf, bloße Theile des Universums zu sein.

Nur in wiefern sie vorübergehend zu Theilen werden eines begrenzten organischen Wesens, wie insbesondere als Theile eines thierischen oder menschlichen Körpers, haben sie auf so lange, als sie mit dem Leben dieses geschöpflichen Leibes verbunden bleiben, relativ aufgehört, Theile der allgemeinen Natur zu sein, mit der sie nur noch mittelbar verbunden bleiben; denn sie werden zunächst und nnmittelbar von dem begrenzten Körper zusammen=

gehalten und beherrscht, der in sich ein besonderes Ganzes ist, dessen Theile sie geworden sind.

Sichtbar unterscheidet sich unser in scharfen Umrissen gezeichneter Leib sowohl von anderen uns ähnlichen und ebenso individuell begrenzten Leibern, als mit diesen von der grenzenlos sich ausbreitenden allgemeinen Natur.

In diesem unserm Leibe wohnt ein uns eigener Geist, der nach seinem Willen die Glieder bewegt. So schwer unser Leib ist, und so mächtig auf ihn und mittelbar durch ihn auf alle seine wägbaren Körpertheile die Anziehung der Erde wirkt, wir können doch dieser allgemeinen Naturkraft entgegen eigenmächtig unsern Fuß über den Boden erheben und nach unserer Freiheit über die Erde hinschreiten. So schwimmt auch der Fisch eigenwillig wider die Strömung des Flusses und der Vogel durchkreuzt mit seinen Schwingen beliebig den Zug der Lüfte. Uns selbst bewegend, auch in relativem Widerspruch mit der allgemeinen Naturbewegung, sind wir unserer Selbstheit bewußt.

Wir bewegen uns selbst, wir können auch kleine Theile des Universums bewegen, aber das Universum als Ein Ganzes wird nicht von uns noch von unsers Gleichen bewegt. Eine andere Kraft, als die unsrige, herrscht in der allgemeinen Materie, dreht den Erdball um seine Axe und schwingt sie in weitem Bogen um die Sonne.

Wir Menschen sind also, wie wir sind, beschränkte Sonderwesen und wir sind als solche andere Wesen als die unbeschränkte und unendliche Natur, aus deren Stoffe unser Leib gebildet ist und die uns als Universum umfängt und hält. Wir sind nicht bloße Theile ihrer Existenz, wir sind besondere Existenzen.

Jene erste Vorstellung, die Alles was ist, in eine Einheit verband und als Ein Wesen benannte, war somit voreilig und

unbedacht. Betrachten wir, was wir das Weltall geheißen haben, genauer, so erkennen wir deutlich zweierlei wesentlich verschiedene Existenzen:

1) das unbegrenzte Universum oder die allgemeine Natur, die durch alle Weltkörper hindurch und über alle hinweg ins Unendliche sich ausdehnt,
2) die begrenzten Einzelwesen (insbesondere Thiere, Menschen), wie sie wenigstens auf dem uns bekannten Weltkörper, auf der Erde leben;

oder, anders ausgedrückt, zweierlei Arten des Seins oder zweierlei Welten:

1) die Eine große Welt der sogenannten unorganischen Natur mit ihren Elementen, d. h. den Makrokosmos,
2) die zahllose Mannigfaltigkeit der beschränkten organischen Geschöpfe, deren jedes eine kleine Welt ist, das Reich der vielerlei Mikrokosmen.

III.

Der zwiefache Weg zur Wahrheit und die Quelle der Irrthümer.

Der Mensch hat im Grunde nur zwei ursprüngliche Anschauungen:

1) sich selbst als mikrokosmisches Einzelwesen, und daher als Repräsentanten der Mikrokosmen,

und

2) das makrokosmische Universum außer ihm und um ihn.

Der Mensch kann daher nur zwei Schlüsse machen:

entweder von sich aus auf den Makrokosmos
oder von dem Makrokosmos auf sich, beziehungsweise auf die Mikrokosmen zurück.

Wir schließen von uns auf den Makrokosmos, indem wir, von dem Bewußtsein unsers Wesens ausgehend, auch dem Makrokosmos eine Wesenheit zuschreiben, und indem wir die Kräfte und Eigenschaften, aus denen unsere Natur besteht, in dem Makrokosmos wiederfinden, aus welchem sie ursprünglich hergekommen sind.

Wir schließen von dem Makrokosmos auf uns zurück, indem wir, von der Betrachtung der allgemeinen Natur ausgehend, gewahr werden, daß ihre Elemente und ihre Gesetze auch unser Dasein bedingen und daß wir von dem Makrokosmos abgeleitete und abhängige Wesen sind.

Die beiden Schlüsse sind die zwei Wege zur Wahrheit, die unserm Denken geöffnet sind, und die energische logische Unterscheidung zwischen

der unbegrenzten und unendlichen makrokosmischen Existenz
und
den begrenzten und endlichen mikrokosmischen Einzelwesen

ist das Licht, welches die beiden Wege erhellt.

Die Vermischung der beiden Arten der Existenz, der makrokosmischen und der mikrokosmischen, hat die vielfältig verschlungene Verwirrung in den menschlichen Gedanken hervorgebracht. Zwar ging die Einsicht in den ursprünglichen Gegensatz der zweierlei Welten dem menschlichen Geiste nie ganz unter. Er drängte sich von Zeit zu Zeit wieder in verschiedenen Formen und Anwendungen dem menschlichen Bewußtsein auf; er konnte niemals völlig verschwinden, weil er mit der Existenz des Menschen gegeben war. Aber die volle Erkenntniß und die bewußte Festhaltung des Gegensatzes wurde immer wieder gestört und auf-

gehalten theils durch einseitige Vertiefung bald in das mikrokosmische bald in das makrokosmische Sein, theils durch Vermengung der makrokosmischen und der mikrokosmischen Existenz.

Uebersieht man bei der Betrachtung der allgemeinen Natur das mikrokosmische Selbstbewußtsein und versenkt man sich einseitig in die Anschauung der Elemente, so verirrt man sich leicht dahin, die vielen Mikrokosmen als bloße Theile des Einen Makrokosmos zu fassen. Uebersieht man dagegen die Ableitung und die Bedingtheit unserer mikrokosmischen Existenz von der makrokosmischen, und gibt man sich in dem Bewußtsein des Sonderdaseins einseitig der Betrachtung der vielerlei begrenzten Gestaltungen hin, so wird man leicht verführt, die makrokosmischen Gebilde außer uns ebenso für abgesonderte (mikrokosmische) Daseinsformen zu halten, wie unsern mikrokosmischen Körper, womit man aber entweder die Einheit oder die Realität des makrokosmischen Daseins aus dem Auge verlieren muß.

Man verwickelt sich in beiden Fällen in die Vermischung der beiderlei Existenzen, und verliert darüber entweder die Wirklichkeit der Mikrokosmen oder die Wahrheit des Makrokosmos oder beide zugleich. In den mannigfaltigsten Wendungen begegnet uns diese Verwirrung; alle Völker und alle Wissenschaften haben ihren Antheil und ihre Schuld an der Schürzung dieses verschlungenen Knotens, welcher nur durch den scharfen Schnitt jener Scheidung zu lösen ist.

Wir thun gut, abwechselnd beide Wege zu gehen, denn obwohl man auf jedem von beiden zu der Erkenntniß der Wahrheit gelangen kann, wenn man fortwährend die Zweiheit des Makrokosmos und der Mikrokosmen im Auge behält, so sieht man auf dem einen doch die makrokosmische Existenz und auf dem andern die mikrokosmischen Existenzen näher und deutlicher vor sich, und geräth gerade deshalb, den ergänzenden Gegensatz übersehend, auf Irrwege. Indem man daher auf den andern

Weg übertritt und von da aus zu demselben Ziele vorwärtsschreitet, wird man bald gewahr, ob man nicht zuvor fehlgegangen. Von verschiedenen Seiten aus richtig verfolgt, müssen beide Wege immer zu demselben Wahrheitsziele führen. Treffen die eingeschlagenen Wege nicht in demselben zusammen, so haben wir sicher mindestens auf dem einen, wenn nicht auf beiden Wegen die Richtung verloren und sind auf Abwege gerathen.

IV.

Die Einheit der Natur.

Da das Reich der Mikrokosmen aus unzählbaren Organismen von verschiedenen Arten und Gattungen, aus mannigfaltigen Pflanzen, Thieren, Menschen zusammengesetzt ist, könnte denn nicht die makrokosmische Welt ebenso aus verschiedenen Existenzen bestehen? Und zeigt sich denn nicht die allgemeine Natur unserm Blicke als eine Vielheit verschiedenartiger Sondergestalten?

Sehen wir denn nicht die Vielheit der Gestirne, und auf unserer Erde die Elemente in mannigfacher Vertheilung, ihr starres Gerippe in zahllosen Bergen hervorspringend, das Wasser getheilt in Bäche, Flüsse, Seen und abgesonderte Meere?

Von diesem Scheine haben sich in der That hochbegabte Völker täuschen lassen. Die alten Aegypter, die Syrer, die Hellenen, die Römer und unsere germanischen Vorfahren haben so die allgemeine Natur in viele Theile gespalten und den Theilen ein besonderes Individualleben zugeschrieben. Sie haben die Sonne, den Mond, die Planeten, die Erde als eigenthümliche makrokosmische Wesen angesehen und als lebendige Götter angebetet und

in die Berge und Flüsse göttliche Wesen versetzt. Die Vielgötterei der Alten erklärt sich großentheils aus solcher Theilung der Natur und aus der Personifikation und Vergöttlichung der Theile. Aber im Hintergrunde dieser vielen Naturgötter ward doch schon bei den Alten, wenn auch nur als dunkle Ahnung einer höheren Wahrheit, die Vorstellung von der ursprünglichen Einheit der Natur sichtbar; und als Zeichen derselben gaben sie einem der Naturgötter das Scepter der Herrschaft über alle die andern Götter und Göttinnen.

Daraus aber, daß uns der Makrokosmos in einer Vielheit elementarer Gestaltungen sichtbar wird, folgt nicht, daß er eine Vielheit abgesonderter Wesen sei. Erscheint ja doch auch jeder mikrokosmische Körper, unbeschadet seiner Einheit, in einer mannigfaltigen Vielheit von organischen Gliedern und Körpertheilen, welche nur als Theile des Mikrokosmos, nicht für sich selber bestehen. Daß ebenso die allgemeine Natur ein in sich verbundenes makrokosmisches Ganzes sei, dessen Theile keine Selbständigkeit und daher keine Existenz für sich haben, folgt schon aus der absoluten Unfreiheit der Bewegung dieser Theile, sei dieselbe nun durch einen äußerlichen Stoß veranlaßt oder von den unverrückbaren Gesetzen der Schwerkraft gebunden oder durch elektrische und magnetische Polanziehung bestimmt.

Aber wenn auch dem schärferen Blick die Theile der makrokosmischen Natur nur als Theile ohne innere Selbständigkeit erscheinen, und daher ihr Gegensatz gegen die mikrokosmischen Geschöpfe unverkennbar ist, so wird es dem Menschen doch schwer, die unermeßliche Natur konsequent als Einheit zu denken. Man dichtet zwar nicht mehr die verschiedenen Theile des Makrokosmos zu göttlichen Individuen um. Die alte Anschauung des Polytheismus wird von der reiferen Menschheit wie ein buntes Spielwerk der noch kindischen Phantasie verachtet. Aber auch unter uns sind viele nüchtern-verständige Forscher auf

ganz prosaischen Wegen zu Vorstellungen gelangt, welche mit der Einheit der Natur nicht minder unverträglich sind, als jene Bilder der Alten. Indem sie durch mechanische oder chemische Trennung die kleinsten und ursprünglichsten Theile aufsuchten, aus deren Verbindung die allgemeine Materie zusammengesetzt sei, haben sie den sogenannten Atomen und Elementen eine für sich bestehende und in sich ewige Wesenheit zugeschrieben. So haben sie die Eine Natur in ihren Gedanken, zwar nicht wie die Alten in große aus verschiedenen Elementen bestehende Massenkörper wie die Gestirne, wohl aber in verschiedene Mengen von unzähligen kleinsten Theilen gleicher Art aufgelöst, in unbestimmbare Massen von Sauerstoff-, Stickstoff-, Wasserstoff-, Kohlenstoff-Theilchen u. s. f., und im Ernste versucht, aus der zufälligen Verbindung und Trennung dieser Elemente den wunderbaren Aufbau sowohl der makrokosmischen Natur, als der mikrokosmischen Körper zu erklären.

Aber dieser prosaische Polytheismus unserer Zeit verschwindet vor dem Augenschein der Erfahrung, wie vor der Prüfung des logischen Verstandes. Wo sind sie denn, diese Atome, welche die letzten Ursachen aller Existenz sein sollen? Wo immer ein Stück Raum erfüllt ist, und wäre es noch so klein, da ist noch weitere räumliche Theilung denkbar. Zu einem letzten untheilbaren Raumstück kann man niemals kommen, so wenig als zu einer mathematisch untheilbaren Zahl. Untheilbar ist nur der Punkt, der für sich nichts ist. Das Nichts des leeren Raumes allein ist ein Letztes, das nicht weiter zerlegt werden kann, aber dieses Letzte ist überall und wahrhaft ins Unermeßliche ausgebreitet.

Wo wäre ferner eine Selbständigkeit dieser Atome zu finden, da alle Materie, welche den Raum erfüllt, in ruheloser Gesammtbewegung fortgetrieben erscheint? Jeder große oder kleine Theil der Erdoberfläche strebt ihrem Mittelpunkt zu; in

wilder Jagd drehen sich alle Theile des Planeten um dessen Axe. Von den Monden umkreist, wälzen sich die Planeten selbst um die Sonne und eilt die Sonne mit ihren Planeten in einer Bahn, die wir nicht kennen. Es ist das Ein in sich zusammenhängendes ungeheures Ganzes von Bewegungen, und auch die mächtigsten und scheinbar selbständigsten Theile der makrokosmischen Natur müssen den vorgezeichneten Bahnen dieses Bewegungssystems folgen. Sie haben keine ihnen eigene Freiheit der Bewegung, auch nicht die beschränkte und theilweise, welche den mikrokosmischen Geschöpfen verliehen ist. Es ist das ein klarer Beweis, daß auch sie nur Glieder Eines unermeßlichen Ganzen sind und daß nicht die angeblichen Atome, das äußerste kleinste Gefaser dieser Glieder die Alles erklärende Ursache des Weltgebäudes sein können.

Auf das gleiche Resultat kommt man, wenn man die „Elemente", welche die Chemie zu finden glaubt, und welche in den Augen der materialistischen Naturforschung, wie vorhin die Atome, als die letzten Ursachen alles Daseins und Lebens gelten, näher erwägt. Sind denn diese Elemente wirkliche Urstoffe? Die Chemie wagt es selber nicht, dies zu behaupten. Sie behauptet nur, daß es ihr bisher nicht gelungen sei, durch weitere Scheidung andere einfachere Stoffe darzustellen, und daß die gefundenen Elemente die ursprünglichsten Stoffe seien, welche sie kenne.*) Diese chemischen Elemente verlieren in ihrer Wechselwirkung ihre Eigenschaften und werden zu ganz anderen Dingen; unter dem Einflusse der Wärme oder des Lichts nehmen sie ganz andere Eigenschaften an, und eben solche Modifikationen können ganz verschiedene Elemente einander bedenklich nahe rücken. Kann ein so flüchtiges Bestehen ein Ursprüngliches und Ewiges sein?

---

*) Vgl. die Anm. zu Nummer V.

Aber, sagt man, das Gewicht des neuen Körpers ist genau die Summe der Gewichte der zusammen wirkenden Körper. Wie wechselnd auch die Eigenschaften der verschiedenen Materien sind, der quantitative Bestand der Materie ist immer derselbe durch alle Wandlungen. Das unwandelbar Bleibende ist also nicht in der Verschiedenartigkeit dieser Elemente, sondern in dem, was allen gemeinsam, in allen gleich ist, in der Schwere aller Materie zu suchen.

Gesetzt aber, es sollten diese Elemente die Urstoffe sein, so ist doch auch ihre völlige Abhängigkeit von dem Naturganzen offenbar, dessen Theile sie sind, dem sie nicht als Sonderwesen gegenüber stehen. Nur wenn sie in unsern mikrokosmischen Körper übergegangen und Theile desselben geworden sind, so werden sie auf so lange, als sie an diesen Körper gebunden bleiben, von unserm Willen abhängig und haben Theil an der beschränkten Selbständigkeit des mikrokosmischen Organismus. Aber zurückgekehrt in den weiten Schooß der makrokosmischen Natur, folgen sie wieder wie zuvor unbedingt den allgemeinen Naturgesetzen und haben keine Spur innerer Selbständigkeit. Mit Naturnothwendigkeit hängen die gleichartigen Theilchen zusammen und werden sie angezogen von den verwandten anderen Theilchen. Sie können sich nicht willkürlich von einander lösen und trennen. Nach zuvor genau bestimmten Maßen der Temperatur erstarren die flüssigen Theile in feste Krystalle, werden die Eise flüssig, verdunsten die Gewässer zu flüchtigen Gasen. So verschieden sie sein mögen in Maßen und Mischung, an Art und Gestalt, immer sind sie doch nur Bestandtheile des Erdkörpers, an dem wir sie beobachten, und da dieser selbst nur ein Glied ist der größeren Sonnen- und Weltsysteme, so sind sie mit ihm nur Theile der unendlichen Natur.

Also überall, wo wir die makrokosmische Welt in ihren größeren oder kleineren Erscheinungen beobachten, offenbart sich uns der

innere Zusammenhang, die gemeinsame Regel, überall die Einheit der gesammten Natur. Wie lernen den Aristotelischen Satz verstehen, daß das Ganze vor den Theilen sei, aus denen es besteht.

So wenig es viele Naturgötter gibt, so wenig gibt es daher vielerlei makrokosmische Naturwesen.

In jener Frage, welche aus dem Nebeneinander vieler mikrokosmischer Geschöpfe den trügerischen Schluß auf ein Nebeneinander vieler makrokosmischer Wesen zu ziehen versuchte, wurde wieder der Gegensatz des Unbegrenzten und des Begrenzten übersehen.

Es können bequem große Mengen von engbegrenzten (mikrokosmischen) Wesen neben einander genügenden Raum haben, wenn nur dieser Raum größer ist, als die Summe der kleinen und kleinsten Räume, die jene mikrokosmischen Körper einnehmen und zu ihrer Bewegung bedürfen. Alle irdischen Geschöpfe zusammen genommen erfüllen doch nur einen sehr kleinen Theil der Erdoberfläche. Wenn der begrenzten Wesen noch so viele sind, so nehmen sie doch niemals einen unbegrenzten, sondern immer nur einen beschränkten Theil derselben in Anspruch. Sie können daher nie die Existenz des grenzenlosen Universums behindern, innerhalb dessen sie sich bewegen. Sie heben dessen Unbegrenztheit nicht auf, sondern werden umgekehrt von ihm umfaßt und begrenzt.

Dagegen sind zwei oder mehrere unbegrenzte Wesen neben einander undenkbar, denn jedes von beiden würde die Unbegrenztheit des andern aufheben. Der grenzenlose Raum, dessen der unendliche Makrokosmus zu seiner Ausdehnung und zu seiner Bewegung bedarf, kann daher nur Einer sein. Er ist die Grundbedingung der makrokosmischen Existenz, zu welcher er gehört.

Die Einheit der allgemeinen makrokosmischen

Natur ist also ebenso mit Nothwendigkeit gegeben, als wir die mögliche Vielheit zahlreicher Mikrokosmen neben einander anerkennen müssen.

Die mannigfaltigen Mikrokosmen sind jeder einzelne in sich abgeschlossen. Der Eine Makrokosmos aber ist ins Grenzenlose, Unendliche ausgebreitet.

V.

Der Dualismus im Sein.

Die Einheit der makrokosmischen Natur, trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Formen, ist also nicht minder gewiß, als die Einheit eines jeden mikrokosmischen Einzelwesens, trotz der Verschiedenheit seiner Glieder.

Wir haben jene Einheit gefunden, sowohl in der Anschauung einer allgemeinen Materie und ihrer inneren festen Gesetzmäßigkeit, als in der Betrachtung ihrer Gesammtbewegung. Es sind also in dem makrokosmischen Sein zwei Seiten zu unterscheiden:

1. das allgemeine, in sich gleiche, ewig ruhende grenzenlose Substrat,
2. die besondere Erregung, Bewegung und Veränderung dieses Substrats, daher die mannigfaltige Gliederung und Gestaltung seiner Theile.

Und wie dieser Dualismus in dem ganzen makrokosmischen Dasein offenbar wird, so zeigt er sich auch in jedem einzelnen Theile desselben. In jeder Partikel der makrokosmischen Materie können wir unterscheiden:

1. das was ihr mit aller andern Materie gemeinsam ist,
2. das was sie von allen andern Partikeln unterscheidet.

Auch in den sogenannten „Elementen“ der neueren Chemie wird dieser ursprüngliche Dualismus erkennbar. Der Gedanke des Menschen unterscheidet auch in der kleinsten Molecüle des Elementes immer noch die allen Elementen gemeinsame träge stoffliche Seite, die von der Wage als Schwere gemessen wird, und die besondere Kraft, welche gerade diesem Element seine eigenthümliche Form gibt. Wir unterscheiden so die sogenannte eigentliche Cohäsionskraft, welche die Schwefeltheilchen zusammenhält und zu bestimmten Krystallen formt, von dem Schwefelstoff, der ihr zum Substrate dient. Der Schwefelstoff wird freilich als Schwefel sichtbar nur in Verbindung mit jener besondern Cohäsionskraft, die für sich nicht denkbar ist ohne den Stoff, in dem sie wirkt. Aber der Schwefelstoff bleibt wägbar, auch wenn er in andere Gestalten sich wandelt und anderer Cohäsion dient; jene besondere Cohäsionskraft aber, an sich unsichtbar, ist auch dann nicht wägbar, wenn sie in der Gestalt des Schwefels erscheint.

Aus der dualistischen Einheit wird die Mannigfaltigkeit der makrokosmischen Natur erklärbar; aus der bloßen Einfachheit, welche so häufig mit der Einheit verwechselt wird, wäre die vielgestaltige Bildung der Elemente und die Mannigfaltigkeit ihrer Verbindungen nimmermehr zu begreifen.

Ein blos einfaches Wesen, in dem keinerlei Bestandtheile sind, und das dennoch existirt, kann sich der Mensch überhaupt nicht denken. Ueber die Nothwendigkeit zweier Bestandtheile, ohne deren Verbindung nichts Wirkliches besteht, kann der Geist nie hinaus, wenn er auch noch so eifrig vereinfacht. Er kann wohl die beiden Seiten Eines Wesens in seinen Gedanken unterscheiden, und jede von beiden in ihrer Einfachheit (Einseitigkeit)

für sich betrachten, aber indem er das Wesen so zerlegt, hat er nicht mehr das ganze Wesen vor Augen, sondern nur je eine Seite, nur einen Theil desselben. In der Wirklichkeit sind immer die zwei Seiten verbunden, welche die Theorie, um sich leichter zurecht zu finden, vorläufig getrennt hat.

Jedes Wesen ist als solches eine eigenthümliche Existenz. Nun läßt sich aber keine Eigenthümlichkeit, d. h. keine Eigenschaft (Gesammteigenschaft) denken ohne eine Unterlage, welcher diese Eigenschaft zukommt. Wir können die Unterlage für sich betrachten und die Eigenschaft für sich; aber weder jene noch diese in ihrer Einseitigkeit macht das Wesen aus. Erst die Verbindung von Unterlage und Eigenschaft ist die wirkliche Existenz.

Wie wir so vorhin in den Molecülen der Elemente Stoff und Kraft oder, was hier gleichbedeutend ist, Stoff und Form unterschieden haben, die nur in ihrer Verbindung wirkliche Elemente sind, so unterscheiden wir in unserer menschlichen Existenz unsere körperliche Unterlage und unsere geistige Eigenschaft, aber wir wissen zugleich, daß die völlige Trennung unseres Geistes von unserm Körper unmöglich ist, ohne unser menschliches Dasein aufzuheben. Nur wenn die beiden Bestandtheile unsers Wesens verbunden sind, leben wir als Menschen; ihre Trennung ist der Tod des Menschen.

Alles, was existirt, muß nothwendig vorerst einen Grund haben seiner Existenz, und sodann muß die Folge dieses Grundes hinzugekommen sein. So lange die Ursache nicht zu ihrer Wirkung gelangt ist, wirksam geworden, so lange ist nur die Anlage zu dem Wesen da, dessen Ursache wir kennen, aber nicht dieses selbst, nur die Möglichkeit der Existenz, nicht ihre Wirklichkeit.

Wir können die beiden unentbehrlichen Bestandtheile der

Wesen, je nachdem wir dieselben so oder anders betrachten, verschieden benennen, z. B.

Unterlage und Eigenschaft,
Grund und Folge,
Ursache und Wirkung,
Anlage und Erfüllung,
Möglichkeit und Verwirklichung u. s. f.;

aber immer sind beide Bestandtheile nöthig, damit ein Wesen da sei.

Kein Sein ist denkbar ohne ursprüngliche Zweiheit,

Alles Sein besteht aus der Verbindung zweier zu seiner Existenz nothwendigen Bestandtheile.

Wir haben also nicht blos zwei Arten der Existenz:

1. den Makrokosmos;
2. die Mikrokosmen.

Wir müssen überdem innerhalb der beiderlei Existenzen fort und fort die beiden Urbestandtheile derselben ausfinden und untersuchen, durch deren Verbindung allein der Makrokosmus und die Mikrokosmen bestehen können.

Oder sollte die Zweiheit nur den Mikrokosmen unentbehrlich, für den Makrokosmos dagegen irrig sein? Sollte das unbegrenzte Naturwesen vielleicht die absolute Einfachheit sein, also am Ende blos Unterlage ohne Eigenschaft, nur Möglichkeit ohne Verwirklichung sein? Gewiß nicht. Ein absolut Einfaches, wenn es ursprünglich wäre, könnte unmöglich aus sich die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen hervorbringen, es müßte fortwährend einfach bleiben, immer nur Ursache bleiben, nie Wirkung werden. Es könnte weder leben, noch als Materie sichtbar werden. Das absolute Einfache wäre ein absolutes

Nichts, das wir uns nur als Voraussetzung der Existenz, aber unmöglich als wirkliche Existenz denken können.

Auch für den Makrokosmos wie für die Mikrokosmen ist also die Nothwendigkeit zweier Bestandtheile gewiß; aber darin muß sich wieder der Gegensatz der beiden Welten zeigen, daß die Bestandtheile des Makrokosmos diesem gemäß unbegrenzt und unendlich sein müssen, wie die der Mikrokosmen begrenzt und endlich sind.

Anmerkung. Der Dualismus innerhalb einer Existenz ist nicht ein Gegensatz zweier Wesen, sondern zweier Theile Eines Wesens. Auch hier aber wiederholt sich oft derselbe Irrthum, vor dem wir früher schon gewarnt haben. Man schreibt zuweilen den Theilen eine Wesenheit zu, die sie als Theile nicht haben können. Man erhält so entweder leere abstracte Schemen ohne Realität, oder todte Stücke Materie ohne Kraft, und in beiden Fällen bloße Scheinwesen, die nicht existiren können. Diese Scheindinge sind wie Irrlichter, welche den Wanderer in die bodenlosen Sümpfe verlocken.

Die mikrokosmischen Wesen haben freilich nicht blos eine Unterlage in sich, sondern, weil diese nur abgeleitet sein kann, auch eine frühere Ursache außer sich, welche um dieses Zusammenhangs willen wie die äußere Unterlage derselben erscheint. Diese äußere Unterlage kann wohl wieder ein Wesen für sich sein, wie denn in gewissem Sinne die Eltern als Ursache ihrer Kinder aufgefaßt werden können. Ebenso ist der Makrokosmos als Voraussetzung der Mikrokosmen anzusehen. Aber wenn die Unterlage für sich ein Wesen ist, so ist sie ein anderes, als das, dessen Unterlage sie ist, und besteht als jenes selbst wieder aus der Verbindung von Unterlage und

8*

Eigenschaft. Nur der Makrokosmos kann, weil er unbegrenzt ist, keine Unterlage außer sich haben, die selbst eine Existenz für sich hätte. Er muß seine Ursache in sich selber haben.

VI.
Raum und Zeit.

Jedes mikrokosmische Wesen hat seinen ihm eigenen Raum und seine bestimmte Zeit. Die Ausdehnung unsers Körpers ist unser mikrokosmischer Raum. Die Dauer unsers Lebens ist unsere mikrokosmische Zeit. Dieser begrenzte Raum und diese endliche Zeit sind nicht außer uns, sie sind zwei Bestandtheile unsers Daseins, ohne deren Verbindung wir nicht sind; sie gehören beide zu uns. Unser Raum ist eng und des größten Thieres oder des ausgebreitetesten Baumes Raum kann nach Fußen gemessen werden. Ebenso ist unsere Zeit durch Geburt und Tod scharf begrenzt. Das Ende der edelsten Geschöpfe ist gewöhnlich nur um wenige Jahrzehente von dem Anfang entfernt; und wenn auch einzelne Pflanzen Jahrhunderte fortleben, so ist auch diese Zeit doch nur eine engbeschränkte.

Wie klein sind diese Räume und wie kurz erscheinen uns diese Zeiten im Vergleich mit den ungeheuren Räumen, welche die makrokosmischen Gebilde einnehmen, und mit den unermeßlichen Zeiten, welche die uns näher bekannte Geschichte unseres Erdballs hat durchlaufen müssen, damit er seine heutige Gestalt erhalte und die Fähigkeit erlange, die gegenwärtige Schöpfung

zu gebären und zu ernähren. Und wie verschwindet alles Maß, wenn wir an das unbegrenzte und unendliche Universum selbst denken.

Der makrokosmische Raum kann gar nicht begrenzt, er kann nur unbegrenzt gedacht werden. Wir können uns Alles, was ist, hinweg denken und wenn wir den letzten Grund aufsuchen von Allem, was ist, so denken wir alles Gewordene weg; denn der Grund eines Wesens geht dem Wesen voraus. Aber unmöglich können wir den Raum wegdenken, in dem Alles, was geworden, zuerst erschienen ist. Bevor die Sterne waren, mußte der Raum sein, in welchem sie sich bewegen. Der Raum hat keinen Anfang und kein Ende. Wenn die ganze Schöpfung wieder unterginge, wenn die Sonne und ihre Planeten, wenn alle Fixsterne verschwänden, sie könnten doch nur in dem Raume verschwinden, der nach allen Richtungen ohne Schranke endlos sie umgibt. Der makrokosmische Raum ist vor allem Anfang und nach allem Ende, er ist ewig.

Da der Makrokosmos selbst unbegrenzt ist, so kann der unermeßliche Raum nicht außer ihm, er muß in ihm sein. Die mikrokosmischen Räume wohl sind aus ihm relativ losgetrennte, aber fortwährend von ihm bedingte und umschlungene Stücke, einzelne ausgeschiedene Theilchen des ewigen und unbegrenzten Raumes. Dieser aber gehört zum Makrokosmos selbst als ein nothwendiger Bestandtheil seiner Existenz, als seine Unterlage.

Der ewige Raum an sich besteht nicht wirklich. Er ist als solcher nur leerer Raum, das dunkle gähnende Vacuum, das zwar die Möglichkeit alles Werdens in sich birgt, aber noch nicht Wirklichkeit geworden ist. Soweit der leere Raum im Laufe der Zeiten erfüllt worden ist, so weit haben die erfüllten Theile desselben — größte wie kleinste, die Sonnen wie die Molecüle — eine relative Begrenzung. Die Theile sind beschränkt, weil sie Theile sind, das Ganze selbst aber, in dem die Theile sind, bleibt unbeschränkt. Der leere Raum selbst ist

unausfüllbar, weil unbegrenzt, wie das Nichts — d. h. das Nichtseiende —, das ihm gleich ist.

Als in dem leeren Raume die erste Bewegung sich regte, da nahm die makrokosmische Zeit ihren Anfang. Wir können uns einen Anfang der Zeit insofern denken, als wir uns eine erste Bewegung denken können. Aber wir können uns kein Ende derselben denken, weil sie aus ewigem Grunde hervorgeht, den sie niemals auszufüllen noch abzuschließen vermag. An die vergangenen Jahrtausende reihen sich in unermüdlicher Folge immer wieder neue Jahrtausende an, an die entschwundenen Aeonen neue Aeonen. In endloser Erneuerung folgt der Vergangenheit die Zukunft nach. Da jene gewiß ist, so läßt sich diese, ihre Folge, nicht aufhalten.

Wie der unbegrenzte ewige Raum, so gehört auch die endlose Zeit dem Makrokosmos an. Auch sie ist nicht außer ihm, sondern in ihm, ein Theil seines Wesens. Seine Existenz läßt sich nicht denken, ohne die beiden Bestandtheile in ihm zu denken.

Jeder einzelne Moment auch der makrokosmischen Zeit ist wohl relativ-endlich, weil er vorübergeht, wie die ausgefüllten Theile des ewigen Raums relativ begrenzt erscheinen. Aber die Zeit selbst ist unendlich, weil ein nothwendiger Bestandtheil des unendlichen Universums. Die Theile der Zeit sind endlich, die Zeit selbst aber ist unendlich.

Wenn der Mensch „die Zeit“ und „die Ewigkeit“ einander entgegensetzt, so hat dieser Gegensatz nur insofern einen Sinn, als er unter der Zeit unsere mikrokosmische Zeit und unter der Ewigkeit die unendliche makrokosmische Zeit versteht, aber keinen Sinn, wenn er sich Zeit und Ewigkeit wie zwei absolut feindliche Mächte vorstellt, die sich bekämpfen müssen. Was soll es heißen, wenn die einen uns einladen, was der Wechsel der Zeit uns bringe, frisch zu erhaschen und zu genießen, und uns nichts um die Ewigkeit zu bekümmern; oder

wenn die andern uns ängstlich warnend antreiben, die Zeit zu verachten und nur der Ewigkeit zu leben? Die Zeit, die sie meinen, ist nur ein begrenzter Theil der unendlichen Zeit, die sie Ewigkeit nennen; in dem Theile aber ist die Art des Ganzen. Wer in seiner Zeit recht lebt, der lebt auch moralisch zugleich in der Ewigkeit.

Unsere mikrokosmische Zeit ist wie unser mikrokosmischer Raum, mit dem sie zu einer besonderen geschöpflichen Existenz verbunden worden ist. Hergekommen aus der makrokosmischen Zeit und dem makrokosmischen Raum, ein selbständig gewordenes und zu eigenem Leben erhobenes Stück der unendlichen Zeit und des unbegrenzten Raumes: und beide werden fortwährend umfaßt und begrenzt von dem räumlichen und zeitlichen Dasein der großen Natur, aus dem sie stammen.

Wir messen unsere Zeit nach Tagen, d. h. nach der Bewegung der Erde um ihre Axe, nach Monden, d. h. nach der Bewegung des Mondes um die Erde, nach Jahren, d. h. nach der Bewegung der Erde um die Sonne. Der von uns beobachtete Gang der makrokosmischen Gebilde also ist für uns der Maßstab, an dem wir unsere Zeit messen. Im Hinblick auf die Bewegung der unendlichen makrokosmischen Zeit orientiren wir uns für unsere kurze mikrokosmische Zeit.

VII.

Ruhe und Bewegung.

Wie das Dasein der Geschöpfe aus mikrokosmischem Raume und mikrokosmischer Zeit zusammengesetzt ist, so besteht das Leben

der Geschöpfe aus begrenzter Ruhe und begrenzter Bewegung: Unser Raum ist unsere Ruhe, unsere Zeit ist unsere Bewegung.

Beständig wechselt unser Leben zwischen unserer Ruhe und unserer Bewegung, wie zwischen unserm Schlafe und Wachen. Würde unser Körper, in dem die Ruhe überwiegt, nur ruhen und immer ruhen, so lebten wir nicht. Fände unser Geist, der die Bewegung ist, nicht seinen Halt und seine Ruhe in unserm Körper, so würde er die peinliche Ermüdung der fieberhaften Gereiztheit nicht aushalten. Wir können nicht sein ohne die Ruhe, und nicht leben ohne die Bewegung. Der Bestand unsers Körpers ist nicht möglich ohne den Kreislauf unsers Blutes; wir können selbst im Schlafe nicht der Ruhe genießen, wenn wir nicht athmen. Und anderseits kann die unruhige Thätigkeit unsers menschlichen Geistes nicht der ruhenden Unterlage des Kopfes und seines Gehirnes entbehren, aus dem unsere Gedanken aufleuchten; und bedarf er der Erholung des Schlafes. Indem er sich in die Ruhe des Körpers versenkt, sammelt er in ihr neue Kraft zu neuer Bewegung.

Dieselbe Verbindung von Ruhe und Bewegung, nur in unendlicher Weise, und derselbe Wechsel von Ruhe und Bewegung zeigt sich uns auch in der makrokosmischen Natur.

Die festgewordenen Körpertheile dieser Natur offenbaren uns ihre Ruhe; und selbst die Gewässer, obwohl flüssig, bewegen sich nur, um in der ebenen Fläche ihr ruhiges Gleichgewicht wieder zu finden. Auch in ihnen wird die Ruhe der Natur sichtbar. In den Lüften aber herrscht die Bewegung vor, und die Blitze durchströmen leuchtend die Atmosphäre. Die Körpertheile, aus denen die Erde und jeder Stern zusammengefügt ist, sind in passiver Ruhe festgebannt und zusammengehalten in den Weltkugeln, denen sie als Theile angehören, aber diese Weltkugeln selbst rasen in für uns unverständlicher Hast durch

den ewigruhenden Weltraum. Sie sind uns ein unzweifelhaftes Doppelzeugniß für die Verbindung der Ruhe und der Bewegung in der Natur.

Die Ruhe für sich allein existirt nirgends in der allgemeinen Natur und die Bewegung für sich allein existirt nicht. Die bloße Ruhe wäre ewiger Tod, die Bewegung aber ist nicht zu denken ohne ein zu Bewegendes, d. h. ein Ruhendes.

Aber in der makrokosmischen Natur ist *ewige Ruhe* und *unaufhörliche Bewegung* verbunden. Der *ewige Raum in ihr* ist *ihre ewige Ruhe*, die *unendliche Zeit* in ihr ist *ihre unaufhörliche Bewegung*.

Ihre Bewegung kann nicht von außen her durch einen fremden Anstoß an sie heran kommen. Denn ursprünglich ist nichts außer ihr, was auf sie stoßen könnte. Alles was ist, das ist von dem unbegrenzten Raume in ihr umschlossen, welche der Grund ist, auf den alle Bewegung sich stützt, aus dessen Ruhe im letzten Grunde alle Bewegung hervorgeht. Sie allein hat diesen ruhenden Grund in sich, als die Unterlage ihres Wesens, und kein anderes Wesen kann diesen Grund in sich haben, denn es kann nur Einen unbegrenzten Raum geben.

Wie die mikrokosmischen Geschöpfe auf ihre begrenzte Ruhe gestützt *sich selbst bewegen*, so ist die unaufhörliche Bewegung der Natur, die auf den unbegrenzten Raum als ihre Ruhe sich stützt, *Selbstbewegung der Natur*.

Wie unser mikrokosmisches Leben wechselt zwischen Ruhe und Bewegung, so *wechselt* auch die *große Natur* zwischen *ihrer unbegrenzten Ruhe* und *ihrer unermüdlichen Bewegung*. In jeder Gestaltung der makrokosmischen Körpertheile wird dieser Wechsel offenbar. Indem die Elemente sich verbinden und zusammenschließen zu neuen Körperformen, finden sie in jeder neuen Gestalt wieder eine relative Ruhe. Als die Sonnen geballt wurden und die Planeten entstanden, da

war eine ungeheure Bewegung in der Natur, und als die Weltkugeln gebildet waren, kam die furchtbare Gährung zu einstweiliger Ruhe.

Im Hintergrunde aller Gestaltung aber, die die Bewegung ist, dehnt sich sowohl vor und neben aller Bewegung in dem noch unbewegten, nicht völlig zu bewegenden Vacuum die ewige Ruhe der Natur aus, von der die Bewegung ihren Ausgang nimmt. In dieser ihrer ewigen Ruhe sammelt auch die Natur immer wieder neue Kraft. In ihr ruhend erhält sie immer wieder aus ihr neuen Antrieb zu neuer Bewegung.

VIII.

Anlage und Entwicklung.

In dem mikrokosmischen Leben offenbart sich weiter der Dualismus der Anlage und der Entwicklung. Der Same, der aus der reifen Frucht einer Pflanze abfällt, ist die Anlage zu einer neuen Pflanze. Aus ihm heraus wachsen die Wurzeln, der Stamm, die Zweige und die Blätter, die Blüthen und die Früchte. Alles Wachsthum der Pflanze ist Entwicklung aus der Anlage des Samens. Und wie die Pflanze aus dem Samen emporwächst und blüht, reift und wieder abstirbt, so hat auch das Thier und der Mensch eine begrenzte Anlage und eine durch diese begrenzte Entwicklung. Die Altersperioden des Menschen sind die Entwicklungsstufen, die sein irdisches Leben durchläuft. Mit seiner Entwicklung geht die ihm gegebene Zeit auf und unter. Wenn seine Anlage aufgezehrt und die in ihr ruhenden

Fähigkeiten erfüllt sind, dann ist sein Leben zu nothwendiger Vollendung gekommen.

Findet sich auch dieser Dualismus wieder in der makrokosmischen Natur? Hat auch sie eine — aber eine unbegrenzte — Anlage und eine — unendliche — Entwicklung in sich? Oder bleibt sie in Ewigkeit ohne Veränderung sich gleich?

Alle Anlage ist vor der Entwicklung als deren Unterlage und Ursache. Alle Entwicklung setzt die ursprüngliche Anlage voraus und geht aus ihr hervor, wie die Eigenschaft (Gesammteigenschaft) aus der Unterlage, wie die Wirkung aus der Ursache hervorgeht. Die Anlage ist die Ruhe, die Entwicklung ist die Bewegung. Die Anlage ist der Raum, die Entwicklung ist die Zeit.

Da Unterlage und Eigenschaft,
Ursache und Wirkung,
Ruhe und Bewegung,
Raum und Zeit

nothwendige Bestandtheile der makrokosmischen Natur sind, so kann auch der Dualismus von

Anlage und Entwicklung

nicht in ihr fehlen.

Jede Selbstbewegung eines Wesens ist Entwicklung dieses Wesens. Da wir die Selbstbewegung der Natur erkannt haben, so haben wir auch ihre Entwicklung wahrgenommen. Und in der That, wenn wir hineinblicken in das uns zunächst verständliche Naturleben, so sehen wir die Entwicklung der Jahreszeiten alljährlich vor Augen. Jedes Jahr erwacht von Neuem aus der trägen eisigen Ruhe des Winters der treibende Frühling, und es folgt ihm der glänzende Sommer und der reifende Herbst. Wie im Leben der Menschen die Altersperioden, so wechselt auch je nach dem wechselnden Stande zur Sonne die Stimmung der äußeren Erdrinde und ihrer Atmosphäre. Und wenn wir weiter

gespannte Zeiten überschauen, so werden uns auch weitere Entwicklungen sichtbar an dem Firmament. Länger als das unsere dauert das Jahr des Saturns und des fernen Uranus, die in weiteren Kreisen die Sonne umschiffen; und die ungeheuren Zeitperioden, deren die Fixsterne zu ihrer Bewegung bedürfen, können von uns zwar nicht gemessen, aber doch in ihrer Größe geahnt werden.

Deutlicher aber als an dem Firmament wird uns die makrokosmische Entwicklung offenbar, wenn wir die Erde betrachten, die uns nicht blos leiblich trägt und nährt, sondern auch unserm forschenden Geist mit zahlreichen Räthseln, die sie ihm vorlegt, zugleich die Mittel an die Hand gibt, dieselben zu lösen. Die Erdoberfläche bewahrt in den ruhenden Steinen des Gebirgs die heute noch erkennbaren Spuren der verschiedenen Zeitalter ihres Werdens und der veränderten Gestaltungen, die sie während derselben angenommen hatte. Diese Altersperioden der Erde mögen Myriaden von Jahrhunderten gedauert haben, aber jede neue Periode war durch eine neue Veränderung der Erdrinde und neue Erdbildungen charakterisirt. Sie sind, in ihrem Zusammenhang betrachtet, nur die Entwicklungsstufen in dem majestätischen Wachsthum der Erde.

Die großen Veränderungen der Natur sind uns an ihren uns nahe liegenden Theilen offenbar. Denn wenn die Theile sich verändern, dann verändert sich auch das Ganze. Wie wir aus der Veränderung auf die Bewegung schließen können, so erkennen wir auch in der Bewegung die Veränderung. Bewegung und Veränderung sind dasselbe. Wo sie sichtbar werden in einem Wesen, da ist auch die Entwicklung dieses Wesens, seine Geschichte anschaulich.

Es ist für den Menschen ein erhebendes Gefühl, daß es ihm trotz der kurzen Zeit, die ihm zur Beobachtung vergönnt ward, dennoch gelungen ist, sichere Spuren von der Geschichte

der Erde zu entdecken und die Folge ihrer Entwicklungsstufen nachzuweisen. Er hat damit einen tiefen Blick gethan in die große noch wenig erkannte Entwicklung, in welcher der Makrokosmos selbst aus seiner unergründlichen Anlage endlos fortschreitet, in die unendliche Geschichte der Natur.

IX.

Nothwendigkeit und Freiheit.

Wo wir Anlage und Entwicklung entdeckt haben, sollte da nicht auch Nothwendigkeit und Freiheit zu finden sein? Sollte die bisherige Gleichsetzung der Hauptkategorien des makrokosmischen Seins wie der mikrokosmischen Wesen sich nicht hier unter einem neuen Gesichtspunkte wiederholen und durch diese Gleichsetzung das Räthsel gelöst werden, welches die Menschen so tief beschäftigt und so häufig verwirrt hat?

Viele haben bisher die Freiheit wie ein für sich bestehendes Wesen, wie einen selbständigen Begriff betrachtet, und hundert Systeme sind auf diesem bodenlosen und schwankenden Grunde wie auf Nebelstreifen gebaut worden. Andere haben ebenso überall nur Nothwendigkeit ohne Freiheit gesehen, und indem sie Alles, was ist und geschieht, für nothwendig erklärten, jede Freiheit als Täuschung wegleugnet. Dritte endlich haben die Freiheit und die Nothwendigkeit für dasselbe gehalten, und durch Mischung des Gegensatzes die Verwirrung der Ideen vollendet.

Unzählige Irrthümer aller Wissenschaften sind daher ent-

standen, daß ein unwesenhafter Halbbegriff als scheinbar einfaches Urprincip an die Spitze gestellt, und daraus in möglichst einseitiger und deshalb consequent scheinender Richtung eine lange Reihe von Folgerungen hergeleitet wurden. Wenn aber die Grundanschauung in sich selbst weder Bestand noch Leben hat, so können auch ihre Consequenzen nicht zur Wirklichkeit gelangen.

Solche Halbbegriffe sind sowohl die Freiheit als die Nothwendigkeit; denn es gibt keine Freiheit, die für sich bestände, ohne ihre Voraussetzung, die Nothwendigkeit, und es gibt keine Nothwendigkeit, die in sich selbst schon Wirklichkeit hätte, ohne ihre Folge, die Freiheit. Nothwendigkeit und Freiheit existiren nicht vereinzelt außer dem Wesen; sie sind nur in ihrer Verbindung wirklich, nur inwiefern sie beide zwei Seiten Eines wahrhaften Wesens sind, dem sie angehören, wie Unterlage und Eigenschaft. Sie sind auch nicht gleich, so wenig als Ruhe und Bewegung, oder Anlage und Entwicklung das Gleiche sind. Als zwei Grundbestandtheile Eines Wesens ergänzen sie sich, und indem sie unter sich zu Einem Ganzen verbunden sind, erscheinen sie als zwei verschiedene Seiten Einer Existenz.

Aber sie decken sich nicht. Auf ihrem innern Zusammenhang einerseits und auf ihrer Ungleichheit andererseits beruht alles Leben. Die Nothwendigkeit ist die weite Voraussetzung und Bedingung der Freiheit, und die Freiheit ist die nähere Bestimmung der Nothwendigkeit.

Wie sich die Eigenschaft zur Unterlage und wie die Folge sich zum Grunde verhält, so verhält sich die Freiheit zur Nothwendigkeit. Die Freiheit ist die Bewegung, welche die Ruhe, sie ist die Entwicklung, welche die Anlage voraussetzt.

Indem ich hundert Möglichkeiten überdenke und hin und her wende und unter tausend Gegenständen einen wähle, indem ich durch den Kampf widerstreitender Gefühle und Gedanken hin=

durch einen Entschluß fasse und demgemäß handle, werde ich meiner Freiheit bewußt als eines Theils meines Ichs. Aber zugleich erfahre ich, daß meine freieste That überall umfangen und bedingt sei von einer unübersehbaren Verkettung von Ursachen, die nicht das Werk meiner Freiheit, sondern für mich Nothwendigkeit sind, sowohl von Ursachen, die außer mir sind, als auch von der Ursache in mir, von meiner angebornen und anerzogenen Anlage, welche die mir eigene Nothwendigkeit ist. In meiner Freiheit bewege ich mich und bestimme ich mich, in meiner Nothwendigkeit ruhe, auf sie stütze ich mich. Meine Nothwendigkeit ist ein verborgener Schatz, den meine Freiheit stückweise aus dem Dunkel ans Licht bringt.

Es gibt in Wahrheit nur Eine ewige und unergründliche Nothwendigkeit und nur Eine unendliche Freiheit; als die beiden Grundbestandtheile der Einen makrokosmischen Natur. Und es gibt außer ihr nur vielerlei beschränkte Nothwendigkeiten und endlich begrenzte Freiheiten als Bestandtheile der vielerlei mikrokosmischen Wesen.

Die makrokosmische Nothwendigkeit ist die unbegrenzte Fülle von Naturkräften; sie ist weit wie der ewige Raum, in dem die Gestirne kreisen.

Darum ist die Freiheit des Makrokosmos unendlich, weil ihr Grund, der leere Raum, unausfüllbar ist, weil die sie bedingende ewige Ruhe nicht vollends zu bewegen ist, weil ihre unbeschränkte Anlage alle gedenkbaren Kräfte als ursprünglichen Keim aller folgenden Entwicklung in sich birgt, weil ihre Nothwendigkeit ohne Anfang und unbegrenzt ist. Und deshalb ist die Freiheit der Mikrokosmen endlich beschränkt, weil die mikrokosmische Anlage, d. h. die mikrokosmische Nothwendigkeit vom Anfang an beschränkt ist.

Je umfassender, je innerlich fähiger die Anlage

einer Existenz ist, um so mannigfaltiger und herrlicher ist ihre Freiheit. Die höchste vollkommenste Freiheit muß die eines Wesens sein, dessen Anlage alle Fähigkeiten von Ewigkeit her in unbeschränkter Weise in sich birgt, das Alles, was es sucht, in sich selber in unerschöpflicher Quantität findet, und das immerfort die innere Nothwendigkeit, in der es ruht, zu mannigfaltigster qualitativer Erscheinung ausbildet, und, ohne je ein Ende zu finden, das Dunkel in sich mit neuem, aus sich selber geborenem Lichte erhellt. Das aber ist die Freiheit der makrokosmischen Natur.

Der Gesichtskreis unsers mikrokosmischen Auges ist zu enge, um die weite Freiheit der makrokosmischen Bewegung in großen Zügen zu erfassen, und unser schwaches Auge erträgt den blendenden Glanz nicht, wenn es den Versuch wagt, diese unendliche Freiheit unmittelbar anzuschauen.

Die Bewegungen der Gestirne, so weit wir dieselben beobachten und mathematisch berechnen können, machen uns zwar durch ihre strenge Regelmäßigkeit zuerst leicht den Eindruck der Nothwendigkeit und eher als den der Freiheit. Sie scheinen den Rädern einer vom Menschen geordneten und bewegten Maschine vergleichbar, die in sich keine Freiheit hat. Aber wenn wir uns erinnern, daß kein anderes Wesen außer den Gestirnen stehend ihnen den Anstoß zu ihrer Bewegung gibt und daß die Selbstbewegung der Natur in dieser Bewegung sich offenbart, dann erscheint uns dieselbe als geregelte Freiheit, nicht mehr als bloße und daher fremde Nothwendigkeit. Und wenn wir erwägen, wie verschieden diese Bahnen bestimmt sind, so offenbart sich uns in dieser Verschiedenheit von Neuem die ursprüngliche Freiheit der Natur.

Indem wir ferner in die Nähe sehen und unsere Erde betrachten, so gibt uns die schöne Mannigfaltigkeit der künstlerisch bewegten Linien in der Erhebung der Gebirge, in der An-

schwellung der Hügel, in den Windungen der Flüsse, in den Vorsprüngen und Buchten der Ufer ein sprechendes Bild, daß in der Natur neben der mathematischen Nothwendigkeit auch eine unberechenbare künstlerische Freiheit der Gestaltung walte und wirke. Und zeugen denn nicht täglich die wundersamen Wolkengruppen und in einzelnen zum voraus nicht bestimmbaren Zeitmomenten die unnachahmliche Pracht der Gewitter für diese fortwirkende Freiheit des Naturlebens?

In keiner Erscheinung aber tritt die unendliche, nur durch ihre eigene ewige Unterlage nicht von andern Wesen außer ihr bedingte Freiheit der Natur dem Menschen klarer vor die Seele als in der mannigfaltigen Schöpfung der unzählbaren mikrokosmischen Wesen, welche nicht, wie die allgemeine Natur, die Grundursache ihres Daseins und damit eine ewige Nothwendigkeit in sich selbst, sondern ihren ursprünglichen Grund außer sich, in der Existenz der großen Natur haben, aus deren Elementen und Kräften ihre begrenzte Anlage als ein abgesondertes Stück aus dem unbegrenzten Ganzen hergekommen ist. Die beschränkte Nothwendigkeit unsers mikrokosmischen Daseins bedingt und begrenzt als unsere Anlage auch unsere Entwicklung, d. h. unsere Freiheit. Sie ist aber nur für uns eine Nothwendigkeit, nicht für den Makrokosmos, denn sie ist ein Erzeugniß der makrokosmischen Freiheit.

Die allgemeine Natur, als ein unendliches Wesen, konnte wohl endliche Wesen aus sich gebären, denn die unendliche Existenz hat auch die Möglichkeit endlicher Existenzen in sich; aber sie mußte nicht endliche Wesen schaffen, denn sie konnte in sich bestehen ohne die Hilfe der endlichen Geschöpfe. In ihrem unergründlichen dunkeln Schooße fand die Natur auch die Kraft und die Möglichkeit der Schöpfung.

Aus einer Unendlichkeit von noch unbestimmten Möglichkeiten, die sie in sich fand, bestimmte die makrokosmische Natur

eine Menge von mikrokosmischen Wirklichkeiten. Aus ihrer unendlichen Freiheit wählte sie einen Funken dieser Freiheit, aus der Lichtfülle ihres Wesens einen einzelnen Strahl, eine besondere Idee, und indem sie der vereinzelten Idee aus ihrer ruhenden Unterlage, aus den materiellen Elementen einen passenden Körper beigab, erhob sie dieselbe zu einem eigenthümlichen mikrokosmischen Dasein und Leben. Und nicht nur darin, daß sie schuf, sondern auch in der Art, wie sie schuf, offenbarte sie ihre Freiheit. Sie wählte bald diese, bald jene Idee, in der reichsten Mannigfaltigkeit der Wahl ihre Freiheit übend und bewährend; und bildete für jede Idee den ihr gemäßen besonderen Körper als Ausstattung ihrer Existenz aus, auch in dem Bau dieser Körper und in der Sorge für ihr Wachsthum die freieste künstlerische Macht und Liebe offenbarend. So entstanden aus der Verbindung je eines Theilchens der unendlichen Freiheit mit einem Stückchen der unbegrenzten Nothwendigkeit, d. h. aus der Verbindung je einer einzelnen Idee mit einem Stück irdischer Materie, die begrenzten Anlagen der mancherlei Geschöpfe.

Kein mikrokosmisches Wesen ist ohne die mit seiner Geburt gegebene und dasselbe beschränkende Nothwendigkeit, aber auch keines ohne alle ihm zugehörige Freiheit. Nur in verschiedenen Verhältnissen haben sie — jedes nach seiner besonderen Art — ihre Nothwendigkeit und ihre Freiheit ausgetheilt erhalten von der allgemeinen Natur, durch die sie und aus der sie erschaffen worden sind.

Auch die Pflanzen, auf der untersten Stufe der geschöpflichen Organisation stehend, und festgebunden an die mütterliche Erde, aus der sie dem Lichte zu wachsen, haben, so mächtig die allgemeine Natur auf sie einwirkt, dennoch in ihrem Wachsthum eine ihnen eigene Entwicklung, eine ihnen zukommende Theilbewegung. Zwar sind sie noch verwachsen mit der makro-

kosmischen Natur, der großen Nothwendigkeit, welche sie gefesselt hält, aber in ihren keimenden und sprossenden Trieben regt sich doch eine leise Spur von Selbstbewegung, d. h. von Freiheit. Sie sind doch keine bloßen Theile der allgemeinen Natur, noch sind sie bloße Automaten. Der Bereich ihrer Freiheit ist sehr klein im Vergleich zu der weiten Sphäre, welche der menschlichen Freiheit offen steht, und die Gebundenheit ihrer Anlage so überwiegend, daß wir in der Regel nur diese beachten. Aber so wenig die Pflanzen ohne alle Freiheit sind, so wenig können die Menschen, die stolzen Fürsten der Geschöpfe, sich nur aus sich selbst bestimmen.

Die Freiheit aller Mikrokosmen ist immer mit Nothwendigkeit zwiefach bedingt und beschränkt:

1) makrokosmisch durch die vorausgehende und fortdauernde Existenz der allgemeinen Natur, des Makrokosmos,
2) mikrokosmisch theils durch ihre besondere Anlage, d. h. durch ihre besondere Natur, theils durch das Dasein anderer Mikrokosmen außer ihnen.

Ein mikrokosmisches Wesen mit unbegrenzter Freiheit ist daher ein logischer Widerspruch. Was erschaffen worden ist, das muß theils durch den Schöpfer, theils durch den Akt der Schöpfung begrenzt sein und kann daher nicht eine unbegrenzte Grundlage seiner Entwicklung in sich selber haben.

Es kann also nur Ein Wesen geben mit unendlicher Freiheit, weil nur Ein Wesen den Einen ewigen Grund seiner selbst in sich selbst haben kann.

Dieses Eine Wesen ist die makrokosmische Natur.

X.

Was ist, das lebt.

Wo wir Selbstbewegung, Entwickelung, Freiheit wahrnehmen, da offenbart sich uns das Leben.

Die Natur kann nicht leblos sein, da sie Selbstbewegung, Entwickelung, Freiheit offenbart.

Im Großen und Ganzen ist das Leben der Natur gewiß; im Kleinen und Einzelnen aber hindert die Menschen manches, dieses Leben anzuerkennen.

Wie der thierische Körper, wenn das mikrokosmische Leben aus ihm gewichen ist, und wie selbst der menschliche Körper zum todten Leichnam wird, könnte nicht ebenso ein Theil der makrokosmischen Natur absterben und zur Leiche werden?

Hüten wir uns, daß wir nicht hier auf einen Abweg gerathen. Die Leichname, die von dem lebendigen Wesen zurückgelassen werden im Tode, sind keine Wesen für sich. Sie sind nicht mehr Theile der Geschöpfe, wie die Körper es waren, als deren zurückgelassene düstere Bilder sie erscheinen, denn diese Geschöpfe sind nicht mehr. Die Leichname sind nunmehr Stücke der allgemeinen Materie. In dem Verwesungsprozeß zieht die allgemeine Natur die materiellen Theile wieder an sich, die eine Zeit lang Theile einer mikrokosmischen Existenz gewesen waren, und unterwirft dieselben wieder der unmittelbaren Herrschaft ihrer Gesetze. Die Leichname gelten nur insofern als besondere todte Körper, als sie noch an die frühere Gestalt des lebendigen mikrokosmischen Körpers erinnern und gleichsam sein Andenken bewahren. In Wahrheit aber sind sie nur Theile der makrokosmischen Natur und haben folglich an dem Leben dieser Antheil.

Zieht so das Leben der Natur wieder ein in die verlassenen Körper der Geschöpfe, und ist damit der Stein des Anstoßes

bei Seite geschafft, der uns durch das Bild des (mikrokosmischen) Todes hinderte, das (makrokosmische) Leben sofort zu sehen, so erheben sich anderwärts neue Schwierigkeiten. Es drängen sich auf einmal tausenderlei Gegenstände zwischen unsere Betrachtung, denen wir unmöglich Leben zuschreiben können, die mancherlei Sachen nämlich, welche der Mensch zu seinem Gebrauche verfertigt hat. Diese leblosen Sachen, die Geräthschaften, die Maschinen, die Häuser u. s. f. verwirren unsern Blick. Handgreiflich stellt sich uns in ihnen das Todte dar.

Aber was sind denn diese Sachen? Sie sind keine unmittelbaren Geschöpfe der Natur, keine Mikrokosmen, sie sind mittelbare Werke des mikrokosmischen Menschen, der an ihnen seine beschränkte Schaffungskraft geübt, der sie mit seiner Freiheit gebildet hat. Aus Abfällen anderer Mikrokosmen, aus Baumstücken, aus Knochen, Haaren, Fellen der Thiere und aus Theilen der allgemeinen Materie hat der Mensch sie zusammengefügt und ihnen die besondere Form aufgedrückt, in der sie seine Bedürfnisse befriedigen.

Die Geschöpfe der Natur existiren in sich als besondere Wesen. Die materiellen Werke des Menschen existiren nicht in sich. Wenn sie bewegt werden, so ist das keine Selbstbewegung, sie werden durch andere Wesen bewegt. Der Mensch, der sie gemacht hat zu seinem Dienste, lenkt auch ihre Bewegung. Sie sind ohne Entwickelung, ohne Freiheit, ohne eigenes Leben. Sie sind nur für den Menschen gemacht und haben nur für ihn Bedeutung.

In Wirklichkeit existirt der Tisch nicht, noch die Maschine, noch das Haus. Es existiren nur die Stücke Holz, Eisen, Stein u. s. f., woraus diese gemachten Sachen zusammengesetzt sind, als Bruchstücke der allgemeinen Materie, oder, genauer gesprochen, da ein Bruchstück nicht für sich, sondern nur in dem Ganzen existiren kann, dessen Bruchstück es ist, es existirt in

ihnen nur die allgemeine Materie. Gerade so wie eine Goldmünze nur durch menschliche Uebereinkunft Geld ist, an sich aber nur ein Stück Gold, so ist ein Tisch nur für den menschlichen Gebrauch ein Tisch, in Wahrheit aber nur eine Zusammensetzung verschiedener Bruchtheilchen der allgemeinen Materie.

Wären die Sachen wirkliche Existenzen, so wären sie freilich unorganische Wesen, und als solche todt; aber da die sogenannten leblosen Sachen nur Theile des lebendigen Makrokosmos sind, so leben sie in ihm. Auch diese Schwierigkeit ist somit überwunden und wir sind überdem gewaffnet worden gegen den vielgestaltigen Irrthum, dem wir so häufig auch in wissenschaftlichen Forschungen begegnen, daß in den Sachen, die nicht existiren, die Gesetze der Existenz aufgesucht werden, und an den Sachen, die keine wahrhaften Wesen sind, die Natur der Wesen zu zeigen unternommen wird.

Wenn wir die mikrokosmischen Wesen betrachten, so finden wir nichts Todtes in ihrer Natur. Das mikrokosmische Leben durchströmt und ändert beständig den ganzen Körper auch in seinen festen Bestandtheilen, sogar die starren Knochen, welche die Haltung des Körpers bedingen.

Das kann in der makrokosmischen Natur nicht anders sein; denn da sie selbst als Ganzes lebt, so müssen auch ihre Theile lebendig sein.

Aber oft lassen wir uns doch durch den Anblick des makrokosmischen Gesteins beirren. Wir sehen die Bewegung der leuchtenden Flamme und des elektrischen Strahls, wir spüren den Zug der Lüfte, die bald hierhin, bald dorthin wehen und wir sind nicht abgeneigt, in der Bewegung der sogenannten Imponderabilien und der Gase das Leben der Natur zu erfassen. Selbst das Wasser, obwohl es in der Regel nur träge abwärts fließt, erinnert uns doch noch durch seine Bewegung an das Leben. Aber in völliger Starrheit unbeweglich liegt der Stein

vor unsern Füßen, und das Starre halten wir für todt. Wir bewegen diesen Stein mit unserm Fuße, aber wir nehmen in ihm keine Selbstbewegung wahr. Das Leben scheint nirgends an ihm zu finden.

Außer dieser Starrheit mancher Theile der Materie beirrt uns noch ein Zweites. Wir ergreifen einzelne Stücke der Materie nach unserer Willkür und üben über diese Theile unsere Herrschaft. Wir behauen den rauhen Stein zu unsern Zwecken, wir schmelzen und hämmern die Metalle, wir zwingen den Bach, unsere Räder zu treiben, wir spannen den Dampf und nöthigen ihn, unsere Lasten zu ziehen. Empfindungslos und ohne Widerstand fügen sich die Theile der Natur unserm Willen und werden durch unsere Arbeit zu unsern Sachen.

Indem wir ferner das Wesen der Natur zu ergründen und die Eigenschaften ihrer Elemente zu entdecken suchen, unterwerfen wir die kleinen Stücke, die wir in unsere Gläser bringen, unserer besonderen Betrachtung, und diese Stücke der allgemeinen Natur erscheinen uns wieder leblos, wie die Sachen.

So werden wir einerseits durch den Anblick des Starren und andererseits durch die Beobachtung der einzelnen Stücke verleitet, das Leben der allgemeinen Materie zu leugnen, das uns in dem Starren und in den Stücken nicht anschaulich wird.

Wenn wir von einem Thier ein Stück Horn oder ein Haar abreißen und für sich untersuchen, so zeigt sich uns dieses Stück, dessen Leben wir nicht bezweifelt haben, so lange es mit dem lebenden Thier im Zusammenhang war, nunmehr als Bruchstück leblos. Das Horn und das Haar für sich existirt nicht und lebt nicht getrennt von dem Wesen, zu dem es als Theil gehört. Indem wir ebenso ein einzelnes kleines Bruckstück von dem Zusammenhang mit der ganzen Natur abtrennen und in den Bereich unserer begrenzten Herrschaft und Beobachtung hin-

einziehen, so erscheint uns auch dieses Bruchstück in seiner Getrenntheit und Vereinzelung leblos.

Dieser Schein täuscht uns. Das Stück hat freilich für sich kein besonderes Leben. Zu unserer Sache geworden, existirt es als Sache so wenig als andere Sachen. Aber wenn es auch nicht in unsern mikrokosmischen Körper übergeht und, zu einem Theil von uns geworden, an unserm Leben Theil hat, so bleibt dennoch — trotz unserer vermeintlichen Trennung — der Zusammenhang seiner Elemente mit den Elementen der Materie überhaupt ununterbrochen fortbestehen und das Naturleben, das in diesen waltet, das sie bewegt und in neue Formen umbildet, läßt auch das kleinste Stück niemals aus sich heraus.

Das Leben des makrokosmischen Naturganzen ist nothwendig unübersehbar, weil unbegrenzt an sich. Wir sehen immer nur Stücke und meistens nur kleine Stücke der unermeßlichen Natur. In der genauen Betrachtung dieser Stücke vergißt unser Geist leicht den Zusammenhang mit dem großen Ganzen, dessen Leben er willig anerkennt, und dann, sich verirrend, hält er die Theile des lebendigen Ganzen für leblos, weil sie als kleine Ganze angesehen nicht leben. Gewöhnt an unsere kleinen Schritte und die raschen Wandlungen des mikrokosmischen Daseins, können wir der Entwicklung der Gestirne, die in ungeheuren Zwischenräumen fortschreitet, theils gar nicht, theils nur aus weiter Ferne folgen und bemerken dieselbe zu wenig. So kommt es, daß wir in der starren Erdrinde — trotz der täglichen sichtbaren Bewegung des Erdballs — ein Denkmal des Todes zu erkennen wähnen.

Und doch lernen wir, schon bei einiger Besinnung, in der ursprünglichen Bildung und Aufeinanderschichtung der Felsmassen und in der steten Veränderung der Erdrinde die Entwickelung der Erde und damit ihr Leben verstehen. Wir wissen, daß das Feste nur eine der Wandlungen ist, durch welche die Elemente hindurch

gehen, daß auch der Stein einst flüssig gewesen ist und wieder flüssig werden kann, daß der Bildungsprozeß, in dem der Stein geworden, zwar für einmal zu einer gewissen Ruhe gekommen ist, die uns wie todt erscheint, aber seine Kräfte nicht verloren, sondern in dem Steine selbst nur schlafen gelegt hat. Die Naturwissenschaft kennt den Entstehungsprozeß auch der Steine, und zeigt uns, wie dieselben aus unzähligen kleinen und kleinsten Krystallen zusammengefügt sind. Der Krystall aber nimmt durch die Mathematik und Schönheit seines Baues den Eindruck des Geistlosen und durch die Erinnerung an den Krystallisationsprozeß den Eindruck des Todten hinweg. Er gibt uns wie der Anblick anderer elementarer Phänomene eine sprechende Zeugschaft von dem Reichthum und der Herrlichkeit des allgemeinen Naturlebens in der Materie.

Es gibt also auf der Welt nichts Todtes.

Es gibt nur Ein makrokosmisches Leben und vielerlei mikrokosmisches Leben.

Alles was ist, das lebt.

Anmerkung. Der Rechtsbegriff des Eigenthums, d. h. der Herrschaft der Person (des Menschen) über die Sache, ist somit kein Verhältniß der ursprünglichen Naturordnung, sondern lediglich eine durch den Menschen und für den Menschen erdachte Institution, gleichsam die mikrokosmische Ausdehnung seiner Persönlichkeit auf die Dinge seiner Umgebung. Der Makrokosmos kennt keine Sachen und kein Eigenthum. Vor ihm gibt es nur Theile seines eigenen Wesens und die Mikrokosmen.

XI.

Alle Wesen sind Organismen.

Wir nennen die Körper der mikrokosmischen Wesen organisch und pflegen die makrokosmische Materie als unorganische Materie zu bezeichnen. Ist es aber denkbar, daß die Mikrokosmen organische Wesen und daß der Makrokosmos, aus dem sie stammen und dessen Wesen sie im Kleinen und Begrenzten wiederbilden, ein unorganisches Wesen sei? Unser Körper ist aus keinen andern Elementen gebildet, als den Elementen der allgemeinen Materie. Woher soll ihnen denn die organische Fähigkeit gekommen sein, wenn nicht aus der Natur, der sie zuvor angehört haben und in die sie wieder zurückkehren?

Derselbe trügerische Schein, der uns gehindert hat, das Leben der Materie sofort zu erkennen, täuscht uns auch hier wieder, wenn wir die Materie für unorganisch halten. Wir erkennen leicht den Organismus der Geschöpfe, weil wir ihren begrenzten Körper im Ganzen übersehen, weil uns die Bedeutung und der Zusammenhang seiner Glieder offenbar ist, weil sich sein vielgestaltiges und dennoch einheitliches Leben deutlich vor uns bewegt. Wir tragen aber Bedenken, von dem Organismus der Natur zu sprechen, weil wir ihren unbegrenzten Körper unmöglich übersehen können, weil wir statt des Ganzen immer nur Theile vor uns erblicken, weil uns die Art und Beziehung ihrer unermeßlichen Glieder noch großentheils verborgen ist, weil wir die Bewegung des makrokosmischen Lebens eher anstaunen, als verstehen. Die bloßen Theile aber der Materie, die wir betrachten, stellen sich als begrenzte Theile wie leblos so auch unorganisch dar, weil sie für sich keine Organismen sind.

Der Milbe, die an dem Körper der Menschen herumkriecht und lauter kleine Partikeln desselben vor sich sieht, erscheinen diese Partikeln nicht als organische Glieder eines lebenden Körpers.

Und uns, die wir im Innern des unbegrenzten makrokosmischen Körpers auf engerem Raume uns bewegen, erscheinen die Theile des unübersehbaren Ganzen als unorganisch, da wir seine Gesammtorganisation nicht erkennen.

Indem aber unser Geist sich über die Theile erhebt und die Natur als Ein Wesen betrachtet, begreift er auch, daß sie als Ganzes kein unorganisches Wesen sein kann.

Was heißt denn der Mensch Organismus und unorganisch?

Wir nennen Organismus im weitesten Sinn des Wortes ein Ganzes, das nicht aus gleichartigen Bruchstücken aneinandergefügt, sondern aus ungleichartigen Bestandtheilen zu einem selbständigen Dasein und zu harmonischer Einheit verbunden ist, und wir nennen organisch, was durch den innern Zusammenhang mit diesem Ganzen verbunden erscheint. Ein einzelner Stein für sich ist freilich kein solches Ganzes; denn er ist aus einer Masse gleichartiger Krystalle zusammengefügt und hat keine Einheit in sich. Als ein bloßes abgebrochenes Stück, oder selbst als ein ruhender Felsen im Gebirg, aber noch losgetrennt von dem Zusammenhang mit der allgemeinen Materie, erscheint er uns als unorganisch. Aber wenn wir an die Bewegung der Erde und an die Natur als Ein Ganzes denken, dann ist uns klar, daß dieses Ganze aus ungleichartigen Bestandtheilen zu harmonischer Einheit verbunden ist. Die Natur selbst erscheint uns daher als ein Organismus und ihre Theile — im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet — als organisch.

Oder wir nennen Organismus ein Wesen, dessen Aeußeres, Peripherisches von einem Innern als Centrum bewegt wird und daher eine eigenthümliche Entwickelung hat. Auch diese Kennzeichen des Organismus finden wir in der allgemeinen Natur wieder. Der ewige Raum, ihre unbe=

grenzte Ausbreitung wird von der unendlichen Zeit in ihr, der Concentration ihres Wesens fort und fort bewegt und ihr unermeßlicher Körper entwickelt sich mit dem Fortschritt der Zeit in immer neuer Gestaltung. An dem kleinen Theil des Makrokosmos, den wir überblicken, in der stufenweisen Wandlung und Fortbildung der Erdoberfläche wird uns dieses innere Wachsthum der allgemeinen Natur ganz anschaulich.

Oder wir erklären, an die thierische Organisation denkend, den Organismus für ein aus verschiedenen Gliedern bestehendes Individuum, dessen Glieder eine besondere Gestalt und Bestimmung in dem Ganzen und für das Ganze haben und daher nicht ohne Verletzung des Ganzen zerstört werden und das, nur einmal existirend, nicht durch Theilung vervielfältigt werden kann. Auch diese Merkmale zeigen sich wieder in dem Organismus der Natur. Betrachten wir das Sonnensystem, den uns zunächst bekannten Theil des makrokosmischen Körpers, so sehen wir deutlich den zusammenhängenden Gliederbau dieses Körpertheils. Wie in dem System des thierischen Leibes alle Organe so geordnet sind, daß keines von ihnen in seiner Lage und in seinen Funktionen gestört wird und jedes seine besondere Fähigkeit hat und übt im Dienste des Ganzen, und wie alle Organe desselben wieder von einem Centralorgan aus beherrscht und geleitet werden, so sind die Bahnen der Planeten mit ihren Monden und den Kometen sorgfältig geordnet und keiner derselben stört den andern in seinem Laufe, alle aber werden von dem Centralorgan diests Systems, von der Sonne zu relativer Einheit verbunden. Die Eine allgemeine Natur als ein vielgliederiges Ganzes kann aber, weil in sich unbegrenzt, nur Einmal existiren und daher unmöglich in mehrere ihr gleiche Wesen zerfallen.

Daß der Makrokosmos nicht ähnlich gebaute Glieder hat, wie das Thier, ist freilich selbstverständlich; er bedarf keiner

Füße zum Laufen, keiner Klauen, um zu greifen, keiner Lunge, um den Sauerstoff der Luft ins Blut zu ziehen, keines Maules, um zu fressen u. s. f. Ein Wesen, welches das unermeßliche Ganze selber ist und alle Bedingungen seines Lebens in unbegrenzter Weise in sich selber hat, muß anders gegliedert sein, als das mikrokosmische Geschöpf, dessen Leben von außen abhängig und welches genöthigt ist, sich im Kampfe mit anderen Wesen für seine Existenz zu wehren. Zu den Mikrokosmen hat der Makrokosmos sein Verhältniß, indem er sie überall umgibt und mit seinen Kräften beherrscht, und ihn selber sehen wir so großartig und reich gestaltet, daß schon ein kleiner Theil seines Körpers befähigt ist, ganze Welten der verschiedenartigsten Geschöpfe hervorzubringen und zu ernähren.

Den alten Indiern und theilweise noch den Griechen war die Analogie zwischen den Gliedern der Mikrokosmen und den Erscheinungen der makrokosmischen Natur so klar, daß sie die Elemente des Makrokosmos geradezu mit den Sinnen des Menschen verglichen. Das Licht nannten sie das Auge des Brahma, die Luft den Odem der Weltseele: und die menschlichen Sinne faßten sie als mikrokosmische Elemente auf, das Auge als das Licht des Leibes u. s. f.

Oder endlich verstehen wir, an die höchste uns bekannte Erscheinung des mikrokosmischen Organismus denkend, unter Organismus die V e r b i n d u n g v o n K ö r p e r u n d G e i s t zu E i n e r E x i s t e n z, so paßt auch diese Erklärung auf die allgemeine Natur nicht minder als auf ihre Geschöpfe. Ueberall bemerken wir ihre körperlichen Elemente, und jede neue Betrachtung sowohl ihrer innern Ordnung als ihrer stillen Vorbereitungen für künftige Bildungen und ihrer berechneten Einwirkung auf das Leben der Geschöpfe erfüllt uns mit neuer Verehrung für die weitsichtige Vorsorge und mit steigender Bewunderung für die unendliche Weisheit ihres Geistes. Wie

in dem Menschen, so sind demnach auch in der allgemeinen Natur die beiden Seiten, Materie und Geist, zu Einem Wesen verbunden und bilden zusammen ihr Leben. Wie der Mensch mit seinen beschränkten Organen sieht und hört, will und denkt, so sind auch in dem großen Körper der allgemeinen Natur — aber in unbegrenzter Weise — dieselben Geisteskräfte lebendig, aus denen allein der Mensch die seinigen hat bekommen können. Viele unter uns sind freilich taub für die Stimme der Natur; und kümmern sich nichts um ihre Sprache, aber die Schwerhörigkeit und Stumpfheit unserer Sinne ist doch nicht überall und zu allen Zeiten ein Hinderniß geworden für das menschliche Vernehmen auch der Sprache der Natur.

Weil der mikrokosmische Körper ein begrenzter ist und auch die Theile des makrokosmischen Körpers, die wir besonders betrachten, uns begrenzt erscheinen, so verbinden wir mit dem Ausdruck „Körper" gewöhnlich die Vorstellung des Begrenzten. Diese irrige Vorstellung hindert uns, den Körper der Natur zu erkennen. Wie jede Unterlage, die wir in der Existenz des Geschöpfes als ursprünglich und nothwendig erkannt haben, sich in unbegrenzter Weise in der Natur wieder findet, so muß auch die körperliche Unterlage, die in den Mikrokosmen in begrenzter Gestalt erscheint, in dem Makrokosmos in unbegrenzter Weise erscheinen. Unser beschränkter Raum ist unser Körper. Der unbeschränkte Raum aber ist der grenzenlose Körper der Natur.

Von Ewigkeit her ist der leere Raum, das Vacuum, der Aether die ursprüngliche, nicht wegzudenkende Körperanlage der allgemeinen Natur. Da erst aus dieser Unterlage, der gestaltlosen Urmaterie, die erfüllte Materie mit ihren Unterschieden durch den Geist herausgezeugt wird, so war vorher der Raum der alleinige noch unentwickelte Körper ihres Geistes. Der gegenwärtige Körper der allgemeinen Natur dagegen besteht

nur zum Theil noch aus ungestaltetem Aether (Urmaterie), zum Theil aus wägbaren und undurchdringlichen Stoffen (Materie im gemeinen Sinn).

Der begrenzte Körper der Mikrokosmen selbst bewahrt in seiner Grundgestalt ein Bild des unbegrenzten Körpers der makrokosmischen Natur, soweit es überhaupt möglich ist, in beschränktem Bilde das unbeschränkte Wesen anzudeuten. Denn seine Grundgestalt ist in Samen und Ei die Kugelform, in der weder ein Anfang, noch ein Ende sichtbar wird.

Und wie der mikrokosmische Geist durch seinen begrenzten Körper gebunden und insofern nothwendig beschränkt ist, so muß der makrokosmische Geist, der die unbegrenzte Materie als seine unerschöpfliche Unterlage zu seiner einzigen Grundbedingung hat, unendlich sein. Die unendliche Zeit, die unermüdliche Bewegung, die rastlos-fortschreitende Entwickelung, die volle Freiheit der Natur ist zugleich ihr unsterblicher Geist.

Es gibt also keine andere Wesen, als organische Wesen. Jedes wahrhafte Wesen ist lebendig und organisch zugleich.

Der Makrokosmos ist der Eine unbegrenzte Organismus; die Mikrokosmen sind die vielen beschränkten Organismen.

Dieser Eine Makrokosmos ist die Eine ewige Existenz, es ist das unendliche Leben.

Außer dem gibt es keine zweite unbegrenzte Existenz.

Er also ist der Eine ewige lebendige Gott.

nur zum Theil noch aus ungestaltetem Aether (Urmaterie), zum Theil aus wägbaren und unberechenbaren Stoffen (Materie im gemeinen Sinne).

Der begrenzte Körper der Mikrokosmen selbst betrachtet in seiner Gesammtheit ein Bild des unbegrenzten Körpers der makrokosmischen Natur, soweit es überhaupt möglich ist, in beschränkter Hülle das unbeschränkte Leben auszudrücken. Denn seine Gesammtheit ist im Samen und Ei die Keimzelle, in der weder ein Anfang, noch ein Ende sichtbar wird.

Und wie der mikrokosmische Geist durch seinen begrenzten Körper gebunden und dadurch nothwendig beschränkt ist, so muß der makrokosmische Geist, der die unbegrenzte Materie als seine unermeßliche Unterlage zu seiner einzigen Grundbedingung hat, unendlich sein. Die unendliche Zeit, die unermeßliche Bewegung, die rastlos fortschreitende Entwickelung, die volle Freiheit der Natur ist zugleich ihr makrokosmischer Geist.

Es giebt also keine andere Welten, als organische Welten. Das Weltall ist lebendig und organisch zugleich.

Der Makrokosmus ist der Eine unbegrenzte Organismus; die Mikrokosmen sind die vielen beschränkten Organismen.

Dieser Eine Makrokosmus ist die Eine ewige Schöpfung, es ist das unermeßliche Leben.

Außer dem giebt es keine zweite unbegrenzte Schöpfung.

Derselbe ist der Eine ewige lebendige Gott.

II.

Der logische Weg.

I.

Der Grund.

§ 1.

Wenn der Mensch den Grund sucht von allem was ist, so denkt er Alles was ist hinweg.

1. Wenn der Mensch den Grund von Etwas sucht, so denkt er sich dieses Etwas weg, denn der Grund ist vor dem, wovon er der Grund ist. Der Grund ist die Voraussetzung, aus welcher Etwas geworden ist. Suchen wir z. B. den Grund einer menschlichen That, so denken wir diese That als noch nicht verwirklicht weg. Wir können nicht anders verfahren, wenn wir den Grund der irdischen Schöpfung oder der Gestirne oder des Weltalls aufsuchen. Die Untersuchung knüpft deshalb an diese allgemein menschliche, auch dem Bauer verständliche Denkweise an.

2. Wir sagen den Grund. Wir hätten ebenso gut die Ursache sagen können. Der Unterschied der beiden Kategorien Grund und Folge, Ursache und Wirkung kommt hier nicht in Betracht. Wir haben den Ausdruck Grund vorgezogen, weil wir mehr eine logische Erklärung suchen. Der Ausdruck Ursache führt eher zu der natürlichen Betrachtung.

3. Mit dem Ausdruck: „Alles was ist" fassen wir Alles zusammen, dem wir irgend eine Wirklichkeit zuschreiben, ohne

vorläufig zwischen den verschiedenen Arten der Existenz zu unterscheiden.

§ 2.

Denkt der Mensch Alles weg, was er wegdenken kann, so trifft er auf Ein Unbegrenztes, was er nicht wegdenken kann und je nach seinem Gedankengang mit verschiedenen Namen zu bezeichnen versucht.

1. Der Mensch kann ohne Schwierigkeit Alles wegdenken, wovon er weiß, daß es erschaffen oder daß es geworden ist; denn dem Erschaffenen und dem Gewordenen ging der Grund voraus, aus dem es erschaffen oder geworden ist.

In diesem Streben, die erste Ursache der Welt aufzufinden, verschwindet mehr und mehr die bekannte Wirklichkeit vor dem prüfenden Verstande, der immer tiefer in den dunkeln Abgrund der Vorzeit zurückdenkt. Die gesammte Menschheit, das Thierreich, die Pflanzenwelt können den Gedanken nicht aufhalten. Wir wissen, daß alle Geschöpfe dieser Erde, die der heutigen Welt wie die der früheren Erdperioden, einst noch nicht gewesen sind. Als die Erdoberfläche noch eine glühende Kugel war, konnte weder eine Pflanze noch ein Thier auf ihr athmen. Der Gedanke eilt daher rasch über die ungezählten Aeonen ihres Daseins auf dem Erdball hinweg und sucht ihren ursprünglichen Grund außer und vor ihnen. Aber auch die feste Gestalt der Erdrinde kann ihn nicht fesseln, denn er kann sich eine frühere Zeit vorstellen, als die Erdoberfläche noch nicht erstarrt und das Gebirge noch nicht aufgeschichtet war.

Keinerlei leibliche Erscheinung hemmt den kühnen Flug des Geistes. Die Chemie zwar findet ihre Grenze in den Elementen, welche sie nicht mehr aufzulösen weiß. Aber der logische Gedanke löst auch die chemischen Elemente auf; denn

der nach dem Grunde forschende Gedanke weiß, daß die Erscheinung einen Grund haben muß entweder in sich oder außer sich, und daß dieser Grund als das Erste die noch nicht erschienene Voraussetzung der Erscheinung ist. Er weiß, daß allem Begrenzten — und jeder Körpertheil ist begrenzt — das Unbegrenzte vorhergehen muß, durch welches es begrenzt wird. Er reißt daher ohne Scheu jede Grenze nieder als ein Zweites, welches das Erste, die Unbegrenztheit, voraussetzt.

So verschwindet vor dem Gedanken auch die Erde, die Sonne erlischt und alle Gestirne verlieren ihre Gestalt und ihr Licht. Alle mit den Sinnen wahrnehmbare Materie wird von ihm aufgelöst. Einsam schwebt er nun im Unermeßlichen und Unerfaßlichen, das, wenn alles Erschienene weggedacht wird, in lichtloser Dunkelheit überall um ihn her ausgebreitet ist. Diese unendliche, nicht-erschienene Ausdehnung aber kann er, wie er sich auch anstrenge, nicht mehr wegdenken. In ihrer ewigen Ruhe muß er ruhen. Das ist der absolute Grund, über den er nicht hinaus kann, da derselbe keinen Anfang und kein Ende und nirgends eine Grenze hat.

2. Die unbegrenzte Ausbreitung, in deren leere Oede nun der Geist sich versenkt hat, kann nur Eine sein; denn wären zwei oder mehrere, so würden sie einander begrenzen, sie können nicht neben einander unbegrenzt sein. So lange aber Unterschiede wahrnehmbar sind, so lange ist der Geist noch nicht in dem ersten und letzten Grund angelangt, und so lange hat er die Fähigkeit, die Unterschiede wegzudenken. Erst in dem Einen ununterschiedenen und ununterscheidbaren Grunde, der in sich grenzenlos ist, findet der Menschengeist die nothwendige erste Voraussetzung des Seienden, über die er nicht mehr hinaus kann.

§ 3.

Der Eine schließt: „Wenn ich Alles wegdenke, so bleibt mir das Nichts übrig", d. h. das Nicht-seiende.

1. Das Nichts heißt das Was nicht ist, d. h. das Leere, das Absolute, das von allen Eigenthümlichkeiten Losgelöste. Dieses Nichts (das Nicht-seiende), worauf wir gekommen, kann aber nicht der Widerspruch sein des Seins, sondern muß die Voraussetzung des Seins sein; denn wir sind darauf gekommen, indem wir den nicht-seienden Grund suchten von dem was ist, und daher von der Erscheinung des Seins abstrahirten. Der bekannte Satz: „Aus Nichts wird Nichts" drückt die Wahrheit aus, daß das Nichts nur als erste Potenz innerhalb des Seins, aber nicht als unabhängiger Widerspruch des Seins aufgefaßt, Etwas aus sich hervorbringen kann. So allgemein menschlich der obige aller Speculation zu Grund liegende Schluß ist:

„Wenn wir Alles wegdenken, so bleibt Nichts übrig";

eben so allgemein menschlich ist auch der zweite Schluß:

„Aus Nichts wird Nichts",

wenn das Nichts nicht als erste Potenz die Anlage (Keime) des Werdens in sich hat. Wir können diese Anlage das Nichts nennen, weil sie für sich nicht wirklich, sondern der Grund des Seienden ist. Sie wird offenbar erst, wenn die zweite Potenz, ihre Erscheinung aus ihr hervorgeht d. h. hinzukommt.

Die Alten nannten das Nichts, insofern es erste Potenz ist, das Chaos und die (noch nicht erschienenen) Theile (Keime) desselben die Atome. Diese Bezeichnung ist richtig, wenn die Atome als untheilbar, d. h. als rein geistige (körperlose) Theile gedacht werden; sie ist aber durchaus irre führend,

wenn, wie es von vielen der Alten selbst geschehen ist, mit dem Ausdruck Atom irgendwie der Begriff der Materie im vulgären Sinn verknüpft wird, d. h. wenn die Atome als Molecüle gedacht werden, denn die Materie (deren Wesen wir später erklären werden) ist unendlich theilbar, und jeder ihrer Theile ist begrenzt und gestaltet, während die Theile des Nichts als solche schlechthin gestaltlos und grenzenlos und eben deshalb auch untheilbar sind.

2. Wenn man sich das Nichts (das Noch-nicht-seiende) vergegenwärtigen will, so greift die Vorstellung schnell und leicht in die Rechte der Abstraction und ertheilt dem Nichts ein gewisses Sein, indem sie das Vacuum auf ihre Weise ausfüllt. Durch diese psychologische Täuschung sind die tiefsten Irrthümer in der Speculation entstanden. Selbst Spinoza scheiterte daran, daß er dem Nichts ein gewisses Sein (esse) beilegte. Es bedarf nur als die nicht-seiende Unterlage des Seins, als die absolute Indifferenz bezeichnet werden.

§ 4.

Ein Anderer denkt alles Gewordene weg und versinkt in den unbegrenzten und unerfüllten Raum (das Vacuum), den er nicht wegdenken kann.

1. Wir sind gewöhnt — besonders seit Kant —, mit dem Ausdruck Raum eine körperliche Begrenzung zu denken. Wir versuchen so den Raum, welchen die Erde oder unser Körper einnimmt, zu messen. In Folge dieser Angewöhnung verlegen wir dann das Unendliche und den Geist jenseits des Raumes. Diese Angewöhnung verwechselt ein begrenztes Stück des Raumes mit dem unbegrenzten Raum, der alle jene Raumstücke endlos umschließt. Das Diesseits und das

Jenseits ist gleichmäßig im Raume, der grenzenlos ausgebreitet ist. Der Verstand kann den Raum nur als unbegrenzt denken. Versucht er's, demselben irgendwo eine Grenze zu stecken, und nimmt er dazu den größten Maßstab der Entfernung der Gestirne, so kann er's nicht. Denn jenseits der angenommenen Grenze ist doch wieder der Raum, wie diesseits der Grenze. Wenn sich unser Gedanke nach einem vielgebrauchten Bilde „über den Raum hinausschwingt", so ist das entweder eine sinnlose Redensart, oder er stellt sich dabei nur einen begrenzten (z. B. den irdischen) Raum vor, der aber nur ein Theil des unendlichen Raumes ist, über dem und außer dem es gar nichts geben kann. Ohne Raum kein Sein. Wir können uns alle bebegrenzte Raumtheile wegdenken, aber unmöglich den unbegrenzten Raum, der jene Theile umgrenzt.

2. Der Raum ist die absolute Ausbreitung, das Vacuum, das was übrig bleibt, wenn wir Alles, was im Raum wahrgenommen wird, wegdenken. Er ist nicht, wie man sich das häufig vorstellt, stofflich gestaltet, sondern die schlechthin stoff-lose ewige Unterlage, jenes „unermeßliche Meer des Urgrundes", wie es die Mystiker nennen, in welches sich die Speculation aller Völker und Menschenklassen in allen Zeiten (bei den Gebildeten in philosophischer, bei dem Volke in religiös-schwärmerischer Form) versenkt, wenn sie den unerfaßlichen letzten Grund alles Seienden zu erfassen versucht und bald als Nichts (Vacuum), bald als Geist bezeichnet haben.

§ 5.

Ein Dritter denkt Alles weg, was jemals sich bewegt hat oder bewegt worden ist, und es bleibt ihm die ewige Ruhe übrig, als die nothwendige Voraussetzung aller Bewegung.

Wo wir Bewegung wahrnehmen, wird uns die Wirklichkeit offenbar, und wir unterscheiden die bewegten Theile in dem ausgebreiteten Raume von dem Raume, der als solcher unbewegt, die ruhende Voraussetzung aller Bewegung ist. Wir müssen daher, wenn wir den Grund der bewegten Erscheinung suchen, diese wegdenken, aber wir können die Ruhe nicht wegdenken, die der Bewegung voraus ist, als ihre Voraussetzung.

§ 6.

Ein Vierter sagt: „Denke ich Alles weg, was im Lichte erschienen ist und das Licht selbst weg, so ist die Finsterniß übrig, aus der zuerst das Licht aufgestiegen ist.“

Ganz ebenso verhält es sich mit dem Lichte. Weil es erscheint, so muß es einen Grund haben, und der kann nur Unlicht, d. h. Dunkel sein. Auf welchem Wege man zu dem Urgrund aufsteigt oder niedersteigt, immer wird sich das Nichts, der Raum, die Ruhe auch als lichtlose Finsterniß ergeben. Die alten Hellenen haben diese Gedanken der Speculation in ihrer Weise religiös darzustellen versucht, indem sie das ewige Dunkel des uranfänglichen Chaos mit geheimnißvollen Urgöttern erfüllten, welche als die Vorläufer der späteren Licht- und Tagesgötter von dem finstern Vater Erebos gezeugt und von der schweigenden Mutter Nacht geboren wurden.

§ 7.

Ein Fünfter denkt alle Unterschiede weg und trifft nun auf die Indifferenz, welche der Differenz voraus war.

Jede Unterscheidung hebt bestimmte Eigenschaften hervor, die wahrgenommen werden. Das Erste, wovon alle Unter-

scheidung ausgeht, muß daher das noch Ununterschiedene sein, d. h. die Indifferenz. In dem Vacuum ist noch nichts unterschieden. Es ist die Unbestimmtheit, welche aller Bestimmung vorausgeht.

§ 8.

Ein Sechster macht den Schluß: „Wenn ich alle Eigenschaften (d. h. Eigenthümlichkeiten alles Seienden) wegdenke, so bleibt mir Eine unendliche Unterlage des Seins.“

1. Wo eine Eigenthümlichkeit wahrgenommen wird, da ist ein Sein. Eigenthümlichkeit aber setzt etwas voraus, dem sie zukommt, eine Unterlage, welcher sie eigen ist, ohne die sie nicht sein kann. Man sieht, daß wir unter dem Worte: Eigenschaft den ganzen Inbegriff des Eigenen, nicht aber die einzelnen Merkmale oder Bestimmungen verstehen, welche von der Eigenschaft ausgesagt werden können und welche gewöhnlich Eigenschaften (in der Schulsprache Prädicat) genannt werden. Cajus besteht aus zwei Theilen:

a) aus der Eigenschaft oder Eigenheit, welche ihn unter allen Existenzen zu dieser besonderen, nur Einmal vorhandenen Existenz macht, das heißt aus der ihm allein eigenen und insofern untheilbaren Individualität („Untheilbarkeit“), und

b) aus der Unterlage, der diese Eigenheit zugehört, und die er mit andern Existenzen (als Deutscher z. B. mit den Deutschen, als Mensch mit den Menschen, als animalische Existenz mit den Thieren, als vegetabilische mit den Vegetabilien, als irdische mit der Erde) theilt.

2. Wenn wir nun alle Eigenschaften aller Existenzen wegdenken, so bleiben uns zunächst zwar viele Unterlagen, aber sie lassen sich in ihrer Vielheit nicht halten, sondern in

immer weiteren Kreisen lösen sie sich auf in die Eine unterschiedlose ewige Unterlage.

Ein treffendes Bild für den obigen Schluß gewährt die griechische Bezeichnung für Subject und Prädicat: ὑποκείμενον und ὑπερκείμενον: „Unterlage" und „Oberlage". Sie versinnbildlicht, wie der menschliche Geist, wenn er, entschlossen von der Vielheit der Erscheinungen zum absoluten Grund durchzudringen und weil der Vielheit der Eigenschaften gewiß, auch vieler Unterlagen gewärtig, sämmtliche Oberlagen hinweghebt, mit überraschender Klarheit nur Eine Unterlage vorfindet.

§ 9.

Was nothwendig übrig bleibt:

das Nichts,
der Raum,
die Ruhe,
die Finsterniß,
die Indifferenz,
die Eine Unterlage,

ist demnach für den denkenden Menschengeist die nicht wegzudenkende Voraussetzung, d. h. der ewige Grund von Allem was ist.

§ 10.

Alle diese Bezeichnungen des Urgrundes sind ungenau. Wörter sind Bestimmtheiten, und wir haben das nothwendig Unbestimmte und Unbestimmbare weil Schrankenlose gefunden. Wir können daher nur negative Benennungen zur Andeutung verwenden.

Das Nichts heißt uns das Nicht-seiende,
der Raum das Unbegrenzte, Grenzenlose,

die Ruhe die unbewegte Voraussetzung der Bewegung,
die Finsterniß die unsichtbare Vorbedingung des Lichts,
die Indifferenz das Ununterschiedene,
die unendliche Unterlage die noch unentwickelte, unverwirklichte Anlage, deren Eigenschaft, d. h. deren Entwicklung und Verwirklichung sich noch nicht gezeigt hat.

§ 11.

Alle denken sich trotz der verschiedenen Bezeichnungen das Gleiche, den Einen nothwendigen unbegrenzten, absoluten, undefinirbaren Urgrund des Seins, der nicht wegzudenken und dennoch für sich nicht wirklich ist, die ewige Ursache des Seins, die selbst kein Sein ist.

Die menschliche Sprache ist unzulänglich, um den Urgrund zu bezeichnen, denn jedes Wort ist Begrenzung und er ist das Unbegrenzte. Wir können uns daher nur annähernd und nur negativ ausdrücken und müssen uns fortwährend bewußt bleiben, daß wir das Unaussprechliche besprechen. Göthe hat diese Schwierigkeit und daneben die logische Nothwendigkeit einer Bezeichnung vortrefflich geschildert im zweiten Theile des Faust.

Faust:

Der Kaiser will, es muß sogleich geschehn,
Will Helena und Paris vor sich sehn;
Das Musterbild der Männer so der Frauen
In deutlichen Gestalten will er schauen.
Geschwind ans Werk! ich darf mein Wort nicht brechen.

Mephistopheles:

Du wähnst, es füge sich sogleich;
Hier stehen wir vor steilern Stufen,
Greifst in ein fremdestes Bereich,

Machst frevelhaft am Ende neue Schulden,
Denkst Helenen so leicht hervorzurufen,
Wie das Papiergespenst der Gulden.

Faust:

Da haben wir den alten Leierton!
Bei dir geräth man stets ins Ungewisse.
Der Vater bist du aller Hindernisse;
Für jedes Mittel willst du neuen Lohn.

Mephistopheles:

Das Heidenvolk geht mich nichts an,
Es haust in seiner eigenen Hölle.
Doch gibt's ein Mittel.

Faust.

Sprich, und ohne Säumniß!

Mephistopheles:

Ungern entdeck' ich höheres Geheimniß. —
Göttinnen thronen hehr in Einsamkeit,
Um sich kein Ort, noch weniger eine Zeit;
Von ihnen sprechen ist Verlegenheit.
Die Mütter sind es!

Faust (aufgeschreckt):

Mütter!

Mephistopheles:

Schaudert's dich?

Faust:

Die Mütter! Mütter! — 's klingt so wunderlich!

Mephistopheles:

Das ist es auch. Göttinnen ungenannt
Euch Sterblichen, von uns nicht gern genannt.
Nach ihrer Wohnung magst ins Tiefste schürfen;
Du selbst bist schuld, daß ihrer wir bedürfen.

Faust.

Wohin der Weg?

Mephistopheles.

Kein Weg! Ins Unbetretene,
Nicht zu Betretende; ein Weg ans Unerbetene,
Nicht zu Erbittende. Bist du bereit? —
Nicht Schlösser sind, nicht Riegel wegzuschieben;
Von Einsamkeiten wirst umhergetrieben.
Hast du Begriff von Oed' und Einsamkeit?

Faust.

Du spartest, dächt' ich, solche Sprüche;
Hier wittert's nach der Hexenküche,
Nach einer längst vergangnen Zeit.
Mußt' ich nicht mit der Welt verkehren?
Das Leere lernen, Leeres lehren? —
Sprach ich vernünftig, wie ich's angeschaut,
Erklang der Widerspruch gedoppelt laut;
Mußt' ich sogar vor widerwärtigen Streichen
Zur Einsamkeit, zur Wilderniß entweichen,
Und um nicht, ganz versäumt, allein zu leben,
Mich doch zuletzt dem Teufel übergeben.

Mephistopheles.

Und hättest du den Ocean durchschwommen,
Das Grenzenlose dort geschaut,
So sähst du dort doch Well' auf Welle kommen,
Selbst wenn es dir vor'm Untergange graut'.
Du sähst doch etwas, sähst wohl in der Grüne
Gestillter Meere streichende Delphine,
Sähst Wolken ziehen, Sonne, Mond und Sterne;
Nichts wirst du sehn in ewig leerer Ferne,
Den Schritt nicht hören, den du thust,
Nichts Festes finden, wo du ruhst.

Faust.

Du sprichst als erster aller Mystagogen,
Die treue Neophyten je betrogen;
Nur umgekehrt. Du sendest mich ins Leere,
Damit ich dort so Kunst als Kraft vermehre;
Behandelst mich, daß ich, wie jene Katze,
Dir die Kastanien aus den Gluthen kratze.
Nur immer zu! Wir wollen es ergründen,
In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden!

§ 12.

Wir können den Raum auch Materie nennen, insofern wir die noch ungestaltete aber der Gestaltung fähige Ausdehnung als unwirklichen Urstoff betrachten, aus dem die wahrnehmbare Welt entstanden ist.

Aber wir dürfen ihn nicht Materie im gewöhnlichen Sinne nennen, insofern gewöhnlich nur der wahrnehmbare und daher wirkliche Stoff Materie genannt wird.

Der Begriff der Materie wird später (§ 44 u. ff.) erklärt werden. Hier haben wir nur die Frage zu beantworten: ob wir den ewigen Urgrund Materie nennen dürfen oder nicht. Stellen wir uns die Materie in erster Potenz (materia prima) als die noch nicht wirkliche Materie, aber als die Anlage der Materie, aus der diese wirklich geworden ist, als nicht-seiende Ursubstanz vor, so steht nichts im Wege, daß wir die Wörter Raum und Materie für gleichbedeutend erklären. Aber wir dürfen dabei durchaus nicht die Vorstellung der erfüllten (materia secunda) jener Bezeichnung unterschieben; denn diese kann als Begrenztes und Wahrnehmbares nicht das Erste Unbegrenzte und Unbestimmbare sein.

§ 13.

Ich kann das Nichts auch Kraft oder Geist (Seele) nennen, insofern die unsichtbare Ursache, welche erst in ihren Wirkungen wahrnehmbar wird, Kraft oder Geist heißt.

Aber ich darf es nicht Kraft oder Geist nennen, insofern mit diesen Bezeichnungen Thätigkeit, Bewegung, Leben, Bewußtsein verstanden wird.

1. Die zum Theil unbewußte Sprachbildung hat der bewußten Speculation sehr erheblich vorgearbeitet, aber zugleich hat der Sprachgebrauch mit der Zeit viele Vorstellungen verwirrt. Die Zweideutigkeit mancher gangbaren Wörter ist daher ein schwer zu beseitigendes Hinderniß sowohl der Forschung selbst als der Verständigung, indem leicht das Wort seinen Sinn wie das Chamäleon die Farbe wechselt und anders vernommen als gesprochen wird. So wird mit dem Worte Kraft oft die erste Potenz bezeichnet, welche der Bewährung der Kraft, ihrer Erfüllung als bestimmende Ursache voraus geht. In diesem Sinne ist Kraft gleich der Ruhe, welche die Bewegung hervorbringt, und wir können den ewigen Grund auch die unermeßliche Kraft nennen. Dann aber springt der Sprachgebrauch auch leicht in den Gegensatz über und nennt die wahrnehmbare Aeußerung der Kraft im ersten Sinn, die zweite Potenz, die Bewegung ebenfalls die Kraft, wie z. B. häufig, wenn von Stoff und Kraft gesprochen wird. Verbinden wir mit dem Ausdruck Kraft diese zweite Vorstellung des Thätigen, Activen, Bewegten, so dürfen wir den Urgrund nicht die Kraft nennen.

2. Ganz ähnlich verhält es sich mit dem Ausdruck Geist. Unbedenklich können wir den Urgrund auch Geist nennen, wenn wir unter diesem Worte nur die unsichtbare und

unkörperliche Ursache, die erst in ihren Wirkungen offenbar wird, verstehen. Dann ist der Ausdruck völlig gleichbedeutend mit dem Raum, dem Grunde, der Ruhe u. s. f. So wie wir aber den Geist in seiner Bewegung, als thätig, lebendig, bewußt denken, so ist diese Potenz von jener ersten zu unterscheiden und Geist in diesem Sinne nicht mehr gleich Raum, Grund, Ruhe, sondern, wie wir später noch deutlicher sehen werden, gleich Zeit, Folge, Bewegung.

Um hier auch in der Sprache zu unterscheiden, werden wir den ruhenden (unterläglichen) Geist, also den Geist in erster Potenz, die Seele (anima) und den bewegten (activen, eigenschaftlichen) Geist, den Geist in zweiter Potenz, vorzugsweise den Geist (animus) nennen. Man muß sich freilich hüten, dabei den Gegensatz des Geschlechts zu scharf zu betonen. Gäbe es ein geschlechtsloses Wort dafür, so würden wir es zur Bezeichnung des Urgrundes vorziehen, in dem auch die Indifferenz des Geschlechtes ist; aber in Ermangelung eines solchen dürfen wir das weibliche Wort doch schicklich zur Bezeichnung der ersten ruhenden Potenz und das männliche zur Bezeichnung der zweiten activen Potenz brauchen.

§ 14.

Der vorausgesetzte Urgrund ist die Indifferenz auch von Stoff und Kraft, Materie und Geist.

Die Unermeßlichkeit des Urgrundes verschlingt alle gedenkbaren Unterschiede, denn er ist die Eine ewige Anlage, die Indifferenz von Allem was ist. Aber nur die Anlage ist darin, noch nicht ihre Entwickelung. Und nur in der Indifferenz liegt die Gleichheit. Insofern sind hier auch Materie (im ersten Sinn) und Geist im ersten Sinn (Seele) ganz gleich, und jedes von beiden wieder gleich dem Raume. Aber die Materie im zweiten Sinn und der

Geist als zweite Potenz sind noch nicht darin zur Offenbarung gekommen, und daher auch nicht darin zu finden. Wir dürfen daher auch nicht auf ihre Gleichheit in der Folge schließen, wenn schon ihr gemeinsamer Grund nur Einer ist.

§ 15.

Dieses unermeßliche und unfaßbare Absolute ist auch nicht Gott, denn es ist für sich kein Sein, es ist nur die nothwendige Unterlage des Seins. Es ist das principe d'être nicht Être principe.

Aber es ist die ewige Unterlage auch Gottes, wenn Gott wirklich ist.

Wenn das Absolute, weil es als nicht-seiende Potenz des Seins, d. h. als Geist (Seele) im bezeichneten speculativen Sinne (zu § 13, 2) der Grund des Seins ist, Gott genannt wird, so ist dies, wie man leicht sieht, ein Name ohne Wirklichkeit, weil Gott in dieser Bedeutung gleich Nichts ist. Will man aber, wie dies die moderne deutsche Schulphilosophie gethan hat, diesen Namen für den Gott der positiven Religion ausgeben, weil die Religion ihren Gott auch Geist nennt, so ist dies eine arge Täuschung, und wenn bewußt ein Betrug, da die Religion, wenn sie Gott im populären Sinne Geist nennt, unter Geist die lebendige, thätige, selbstbewußte Wesenheit, das Sein selber, nicht den Grund des Seins versteht.

§ 16.

Viele Menschen, welche, den Grund suchend von Allem was ist, auf das unergründliche Nichts gekommen sind, haben daran verzweifelt, daß der Menschengeist jemals auf diesem Wege zur Wahrheit gelangen könne.

Die lautlose Stille, die unermeßliche Oede, das undurchdringliche Dunkel und die trostlose Unbestimmtheit in dem Raume hat auch starke Geister mit dem Schauder der Vernichtung geschreckt. Geängstigt eilen Viele zurück zur Betrachtung des Einzelnen, verzichtend auf die logische Erkenntniß des Ganzen. Andere nach einer Quelle der höchsten Wahrheit verlangend, flüchten entsetzt je zu dem nächsten Ausweg zuweilen des Glaubens, zuweilen des Aberglaubens, der ihnen offen scheint.

Aber für den muthigen Denker, der verharrt, steigt aus der ewigen Finsterniß das Licht der Wahrheit auf.

1. Die Erkenntniß hoher Wahrheiten nimmt keineswegs nur die Denkkräfte des menschlichen Kopfes in Anspruch. Ohne den Muth, der vor keiner Schwierigkeit zurück weicht, und entschlossen ist, die Wahrheit, wie sie ist, nicht wie sie von dem Denkenden gehofft wird, anzuerkennen, können wir den Schleier, der sie umhüllt, nicht wegziehen. Der Mangel an diesem Muthe und die eitle Lust an dem weit leichter zu gewinnenden Scheine erklären unzählige Irrthümer der menschlichen Wissenschaft. Wo die Erkenntniß trostlos zu sein scheint, wird sie geflohen. In der unheimlichen und an sich allerdings trostlosen Leere des dunkeln Nichts, in das sich der forschende Geist versenken muß, wenn er den ewigen Grund sucht, überfällt selbst kühne Geister die Furcht, und wenn sie entmuthigt hinweg und zu begrenzten Erscheinungen der Wirklichkeit zurückeilen, so ist der ganze weite Weg in diese unermeßliche Tiefe des Grundes vergebens gewagt und das Streben, auf diesem Wege die Wahrheit zu finden, völlig verfehlt.

2. Die Einen suchen nun bei der Religion den befriedigenden Aufschluß über die höchsten Fragen, den sie auf dem Wege des Denkens nicht gefunden haben, und halten sich an die ihnen überlieferte Autorität oder folgen dem Zuge

ihres Gemüthes. Glücklich sind die, welche von guten Führern begegnet und zu wahrheitsvollem Glauben hingeleitet werden. Aber oft stürzen die geängstigten Menschen in wilder Flucht aus der Tiefe der Speculation dem nächsten Götzen, der zufällig als Autorität sich darbietet, abergläubisch zu Füßen; und aus frivolen Freigeistern werden dann gedankenscheue Finsterlinge. Die Weltgeschichte kennt viele Beispiele solcher Sprünge in einzelnen Menschen und in ganzen Völkern.

3. Die Andern wenden sich, unbelehrt von der Philosophie und unbekehrt von der Religion, den besondern Erkenntnißzweigen der mancherlei Fachwissenschaften, oder dem mannigfaltigen Treiben des menschlichen Berufslebens zu und begnügen sich mit dem Verständniß des zunächst liegenden Einzelnen und Besonderen, womit sie in Berührung kommen. Fast alle heutige Wissenschaft trägt dieses Gepräge. Auch was der Mensch im Kleinen und Einzelnen als relative Wahrheit erkennt, ist für ihn Gewinn. Aber wissenschaftliche Sicherheit ist erst dann vorhanden, wenn der Zusammenhang der Theile mit dem Ganzen erkannt ist, wenn die Grundwahrheit selbst begriffen wird, welche sich in den mannigfaltigen Erscheinungen abspiegelt und den Theilwahrheiten ihre richtige Stellung anweist.

Mögen einzelne Denker mit Recht bescheiden darauf verzichten, den Schleier zu heben, der das Bild dieser Grundwahrheit bisher verdeckt hat, der Menschengeist als solcher kann nicht darauf verzichten, wie er seiner selbst bewußt geworden ist, sich auch in dem All zurecht zu finden, in das er mit dem eingebornen Triebe nach Erkenntniß gesetzt ist. Wahrhaft große Denker haben von jeher die Hoffnung Lessing's getheilt, daß es der Arbeit des Menschengeistes gelingen werde, auf logischem Wege der höchsten Wahrheit eben so bewußt zu werden, wie das gläubige Gemüth sie in

der Schule der religiösen Offenbarung zu erfahren gelernt hat. Weßhalb sollte der denkende Menschengeist nicht dahin folgen können, wohin das menschliche Gefühl vorausgegangen ist? Der Mensch bleibt derselbe, indem er glaubt oder denkt. Sowohl die Schranken der Menschennatur, als die Fähigkeit, Unendliches zu erfassen, sind gemeinsam für menschliches Denken und Glauben.

4. Der indische Dichter der Bhagavad-Gita schildert die Selbstvertiefung und die selige Erleuchtung des speculativen Weisen: (Wilh. Humboldts Werke I.)

Wie Lampe frei von Windwehen, nicht sich reget, deß Gleichniß ist
der Vertiefte, der festsinnig, vertieft in Selbstvertiefung sich.
Da wo gehemmt des Geistes Denken, durch der Vertiefung Uebung ruht,
wo allein durch sich selbst sein Selbst, schauend in sich, der Mensch sich freut,
endlose Minne, fühlbare dem Geist nur, übersinnliche
kennet, und stätig ausdauernd, niemals von ewger Wahrheit wankt,
wo dieß erreichend, nichts andres er achtet diesem vorzuziehn,
und wo Unglück nicht, auch schweres, erschüttert mehr den Sehenden,
diese, des Schmerzgefühls Lösung wisse, Vertiefung wird genannt.
In Vertiefung der Mensch muß so vertiefen, sinnentfremdet sich,
tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt,
der Sinne Inbegriff bändigend mit dem Gemüthe ganz und gar.
So strebend nach und nach ruht er, im Geist gewinnend Stätigkeit,
auf sich selbst das Gemüt heftend, und irgend etwas denkend nicht,

wohin, wohin herumirret das unstät leicht bewegliche,
von da, von da zurückführ' er es in des Innern Selbsts
Gewalt.
Den Vertiefeten, Stillsinnigen der Wonnen höchste dann besucht,
dem Irdischheit die Ruh nicht stört, den reinen gottgewordenen.

II.
Die Kategorien des Seins.

§ 17.

Wir haben eine unbegrenzte, ewige Unterlage, ein Absolutes gefunden, als die nothwendige Voraussetzung alles Seins. Daraus folgt, daß der menschliche Verstand das Sein nur als Verbindung von Gegensätzen, nicht ohne Gegensätze denken kann, die in ihm sind.

§ 18.

Das wirkliche Sein ist da, wenn die nicht-seiende Voraussetzung des Seins mit der ihr zukommenden Eigenschaft verbunden erscheint.

1. Indem wir, den ersten Grund suchend von Allem was ist, das schrankenlose Nichts, den Raum, das Absolute u. s. f. — Wörter, welche alle ungenügend sind, um den unnennbaren Urgrund zu bezeichnen, und deren wir doch nicht entbehren können, um die Nothwendigkeit desselben von verschiedenen Seiten her annähernd zu bezeichnen — gefunden haben, so führt uns dieselbe Logik aus dem unermeßlich-dunkeln Labyrinth dieses Grundes wieder ans Licht der Wirklichkeit.

Da der Grund noch nicht das Sein, aber die nothwendige Voraussetzung des Seins ist, so folgt daraus die wichtige Wahrheit, daß der Mensch sich das Sein nicht als einfaches denken könne. Das ursprüngliche Sein, wie immer im Uebrigen es beschaffen sei, muß den nicht-seienden Grund in sich haben als erste Potenz, und es muß aus diesem Grunde dessen zweite Potenz hinzugekommen sein, als seine Folge. Erst mit der Verbindung beider ist das Sein als wirkliches zu denken.

Wir können folglich ein wirkliches Sein, d. h. ein Wesen logisch nur als Verbindung zweier Gegensätze, beziehungsweise als ein Zusammenwirken zweier Gegensätze denken, nämlich:

1) einer nicht-seienden Voraussetzung des Seins, ohne welche kein Sein zu denken ist, als erster Potenz, und
2) einer zweiten Potenz, welche aus jener Voraussetzung hervorgeht, und mit welcher erst das wirkliche Sein sich zeigt.

2. Alles Sein ist folglich dualistisch. Keine Wirklichkeit ohne Gegensätze in ihr. Diese Gegensätze sind für sich allein betrachtet beide nicht wirklich. Der innere Grund ist nicht-seiend, sonst wäre er nicht der Grund, und seine Folge ist für sich nicht wirklich, denn sie kann nicht sein ohne den Grund.

Wir betrachten aber nur die erste Potenz als nicht-seiend, als das Nichts, weil nur sie für sich betrachtet werden kann, die zweite Potenz aber immer die erste voraussetzt, und daher nur mit dieser betrachtet wird, in dieser Verbindung aber bereits zur Wirklichkeit gekommen ist. Wir können wohl die Folge (das posterius) wegdenken, um den Grund (das prius) zu suchen, aber wir können nicht den

Grund wegdenken, um die Folge zu finden. Denken wir die Folge, so haben wir den Grund schon mitgedacht.

Die philosophischen Systeme — vorzüglich der Deutschen — haben sich sehr oft darin verirrt, daß sie diesen Potenzen, jeder für sich, eine Wesenheit zuschrieben, welche sie nicht haben können. Sie sind nur wirklich in ihrer Verbindung zum Sein, sie sind also nur Bestandtheile eines wirklichen Wesens, dessen Ur-Theile.

3. Eben deshalb ist es nun völlig klar, daß im Augenblick, wo wir ein unendliches Nicht-seiendes uns als absoluten Grund denken, wir sofort ein unendliches daraus hervorgehendes Werden dazu denken. Der unendliche Grund bedingt die unendliche Folge, die aus ihm hervorgeht, und die Verbindung beider ist das unendliche Sein. Indem wir von allem endlichen Sein abstrahirten, haben wir also vor und hinter allem endlichen Sein Ein unendliches Sein gefunden, dessen Grund unbegrenzt, und dessen Folge demgemäß unendlich ist, dessen Beschaffenheit wir zwar noch nicht näher kennen, von dem uns aber jetzt schon so viel gewiß ist, daß es aus den nämlichen Bestandtheilen in unendlicher Weise zusammengesetzt ist, aus dem das endliche Sein in endlicher Weise besteht.

§ 19.

Der Mensch benennt auch diese Gegensätze, die Ur-Theile des Seins, mit verschiedenen Namen, die von verschiedenen geistigen oder sinnlichen Gesichtspunkten aus gewählt, alle dasselbe obwohl alle in ungenügender Weise bezeichnen.

Sein ist daher:

Verbindung von Unterlage und Eigenschaft,
" " Nichts und Werden,
" " Raum und Zeit,

Verbindung von Ruhe und Bewegung,
" " Finsterniß und Licht,
" " Indifferenz und Differenz,
" " Grund und Folge,
" " Ursache (Substrat) und Wirkung (Wirkendem),
" " Ausdehnung und Concentration,
" " Anlage und Entwickelung.

1. Aus der Gleichheit der verschiedenen Benennungen des Grundes (§ 2) folgt auch die wesentliche Gleichheit der verschiedenen Bezeichnungen seiner Folge. Damit ist die Gleichheit aller Urkategorien des Seins erwiesen, und eine für die Wissenschaft höchst fruchtbare Wahrheit gefunden. Denn jede Kategorie dient hinwieder zur Erklärung der andern. Findet man sich bei der Betrachtung eines Seins von dem Standpunkt einer Kategorie aus nicht zurecht, so braucht man nur auf den Standpunkt einer andern überzutreten, und indem man in anderer Richtung denselben Gegensatz in dem Sein erwägt, wird man die gesuchte Klarheit gewinnen.

2. Während diese wahre Gleichheit der Gegensatzpaare bisher übersehen worden ist, hat man sich dagegen durch zweierlei falsche Gleichungen verwirren lassen:

1) Man hat irrthümlich die zweite Potenz der ersten gleichgesetzt, z. B. die Folge ihrem Grunde, die Entwickelung ihrer Anlage; während die zweite schon darum der ersten nicht gleich sein kann, weil diese nothwendig die Voraussetzung jener ist, aber nicht umgekehrt. (Vgl. auch zu § 32.)

2) Man hat nicht minder oft einen jener Urbestandtheile mit Ueberspringung des ergänzenden Urbestandtheils geradezu dem Sein oder dem Seienden selbst gleichgesetzt, z. B. das Nichts dem All, oder den Grund

der erfüllten Materie, und so irriger Weise den einen Theil mit der Verbindung zweier Theile (in der jener Theil auch ist) für gleich erklärt, während doch jedem Kinde einleuchtet, daß der Theil nicht gleich dem Ganzen ist, wovon er ein Theil ist.

3. Die obige Kategorientafel ist keineswegs vollständig und kann gar nicht vollständig gemacht werden. Wir wollen hier noch einige ergänzend hinzufügen, ohne damit die Reihe der möglichen Gegensatzpaare abschließen zu wollen:

Fähigkeit und Erfüllung,
ruhender Geist (Seele, anima) und thätiger Geist (animus),
Materie (als Anlage) und Geist (animus),
Nothwendigkeit und Freiheit,
Möglichkeit und Verwirklichung,
Passives und Actives,
Gleichheit und Veränderung,
Substrat und Form.

§ 20.

Da es nur Eine unbegrenzte Unterlage geben kann, so kann es auch nur Eine unendliche Eigenschaft geben, die mit Nothwendigkeit ohne Ende aus ihr hervorgeht.

Denn wenn es viele Eigenschaften (Eigenthümlichkeiten, Zukommenheiten) gäbe, so müßte es auch viele Unterlagen geben, da Eigenschaft ohne Unterlage, der sie zukommt, nicht stattfinden kann.

§ 21.

Es gibt also nur Ein unbegrenztes und unendliches Sein.

1. Die Einheit der Unterlage ist mit ihrer Unbegrenztheit gegeben. Aus ihr folgt mit logischer Nothwendigkeit die Einheit der Eigenschaft, die aus der Einen Unterlage hervorgeht; denn Eigenschaft heißt die Gesammtheit aller der Bestimmtheiten eines Seins, welche aus seinem Grunde folgt. (Zu § 8.) Ohne Einheit der Eigenschaft ist ein wirkliches Sein, ein Wesen nicht denkbar, so wenig als ohne Einheit der Unterlage.

Unter allen Kategorien des Seins macht der Satz

Sein besteht aus Unterlage und Eigenschaft

den reinsten logischen Eindruck, er bezeichnet nur die logische Scheidung, während alle andern Kategorien schon mehr Bestimmtheit enthalten. Wir haben sie deshalb hier voran gestellt, ohne sie von den übrigen abzusondern.

2. Diese logische Scheidung ist aber mit der grammatischen Satzbildung verwechselt worden, und diese Verwechslung hat den Weg zur Erkenntniß der Wahrheit während zwei Jahrtausenden mit furchtbaren Schwierigkeiten verlegt. Sie bedarf daher eine einläßlichere Erklärung.

Bei jeder einzelnen Aussage (Satz), welche der Mensch von einem Sein (Object) macht, scheidet und verknüpft er das Subject und das Prädicat. Wir nennen dann sprachlich den der Betrachtung unterworfenen Gegenstand (das Object), von dem wir etwas aussagen, das Subject (die Unterlage), und was wir davon aussagen das Prädicat (die Eigenschaft). In dem Satze: „Cajus ist gut" wird das Wesen (Object) „Cajus" als Subject betrachtet, und als Eigenschaft „gut" von ihm ausgesagt. Die Verstandesoperation, welche wir sprachlich den Satz nennen, unterscheidet also in sich wieder das Subject und das Prädicat, als die zwei Urbestandtheile des Satzes.

Darin ist ein Wiederschein jener logischen Scheidung des wirklichen Wesens selbst, der getäuscht hat.

Die Grammatik hat nicht unrecht, wenn sie das Object (Cajus) in dem Augenblick, wo und sofern es bestimmt werden soll, das Subject nennt, denn der Sprechende denkt sich den Cajus in diesem Moment insofern als noch-nicht-bestimmt, und die Bestimmung erst als folgend. Das Dunkle, Nicht-seiende in Cajus wird durch die Hinzufügung des Prädicates zur Klarheit, zu bestimmter Wirklichkeit erhoben. Ebenso darf man der Grammatik nicht verwehren, daß sie das Zweite, was von dem Ersten ausgesagt wird, die Bestimmtheit, die zu der Unbestimmtheit hinzutritt, Prädicat (Eigenschaft) nennt.

Allein die meisten Sätze sind nur einzelne Theilbestimmungen. Von Cajus z. B. wird bald diese, bald jene einzelne Theileigenschaft bald seines Körpers, bald seines Geistes ausgesagt. Um das Object wirklich zu bestimmen, müßten wir seine ganze Eigenthümlichkeit bezeichnen, d. h. Alles das aussagen, was diese Existenz von jeder anderen Existenz unterscheidet und zu einem besondern nur Einmal vorhandenen Wesen macht. Die Gesammtheit dieser Einen Aussage wäre wahrhaft die Eigenschaft (Eigenthümlichkeit) dieses Wesens. Die mancherlei Sätze (Urtheile) sind jedoch weit entfernt, eine solche Aussage sein zu wollen. Mit den einzelnen Merkmalen, welche sie bald in dieser, bald in jener Beziehung dem Subject beilegen, sagen sie etwas aus, was nur einen Theil der Aussage bildet, eine von den vielen Theilbestimmungen, aus welchen seine Eigenthümlichkeit besteht. Indem wir diese Theilbestimmungen auch Eigenschaften heißen, tritt die Gefahr der Verwirrung ein mit der Eigenschaft im obigen Sinn, und sie wächst, wenn wir auch in der Unterlage Theile ent-

decken, die wir aussagen. So kommen wir leicht dazu, die Aussage zu verwechseln mit den einzelnen Merkmalen der Aussage, die Eigenthümlichkeit, die Eigenschaft des Wesens mit den einzelnen Theileigenschaften, aus denen sie besteht. Das Prädicat im wirklichen realen Sinn ist der Complex aller Bezeichnungen, ist die Aussage, mit welcher die Eigenthümlichkeit erschöpft wäre, wenn alle ihre Theile ausgesagt sind. Das Prädicat im Sinn der überlieferten Schullogik dagegen ist das einzelne Merkmal, welches einen Theil der Eigenthümlichkeit bildet. Die Folge dieser Verwechslung war, daß die Logik das Object (die reale Existenz) als Ein Subject betrachtete, welches aus vielen Prädicaten besteht, statt es als eine Verbindung zu betrachten von Einem Subject und Einem Prädicat, welche beide unendlich vieler einzelner Theilbezeichnungen fähig sind. Die Eigenthümlichkeit, wodurch jede Existenz als diese besondere existirt, ist Eine, mag sie auch aus noch so vielen einzelnen Merkmalen zusammengesetzt sein.

3. Jener Irrthum der Logik hat zwei schwere Folgen herbeigeführt. Er hat

1) die Identität der logischen Kategorie: Unterlage und Eigenschaft mit den andern Kategorien verwischt; denn zwischen Gegensatzpaaren, welche aus zwei Einheiten bestehen, wie Raum und Zeit, Ruhe und Bewegung u. s. f., und einem Gegensatzpaar, welches aus einer Einheit (Subject, Unterlage) und einer Vielheit (vielen Prädicaten, Eigenschaften) besteht, ist keine Analogie mehr.

2) Hat er den Rückschluß verhindert, welchen der menschliche Geist auf den Allen gemeinsamen Urschluß: „Wenn ich Alles wegdenke, bleibt Nichts übrig,“ setzen muß, wenn er zur Wahrheit gelangen will und mit Erfolg

nur setzen kann, wenn er die Identität der Kategorien erkannt hat.

Der menschliche Geist lernt die Unterlage kennen, indem er die Eigenschaft hinwegdenkt. Er kann aber nicht in gleicher Weise die Eigenschaft kennen lernen, indem er ihre Unterlage hinwegdenkt, denn indem man das Zweite, die Folge denkt, hat man ihre Voraussetzung, das Erste schon mitgedacht. Es bleibt also nur der Weg des Schlusses: Da es nur Eine unbegrenzte Unterlage gibt, so kann es auch nur Eine aus ihr folgende Eigenschaft geben. Diese unendliche Eigenheit ist die Zeit, oder das Werden, oder die Bewegung u. s. f. Es gibt also nur Eine unendliche Existenz, welche uns übrig bleibt, wenn wir von allen endlichen Existenzen abstrahiren.

4. Die richtige Auffassung der Logik würde also den oben beschriebenen Weg der allgemein menschlichen Grundanschauung bestätigt, ja noch mehr, sie würde ihn rectificirt haben. Sie würde dem Menschen gezeigt haben, daß er, wenn er von allem Endlichen abstrahirt, auf Ein unendliches Wesen stößt, welches aus Einem unbegrenzten Subject und Einem unendlichen Prädicat bestehen muß, und welches demgemäß sich selbst aus dem Nicht-seienden zum Sein erhebt, Ursache seiner selbst (causa sui) ist.

Die falsche Auffassung der Logik hat jedoch ganz naturgemäß auf einen falschen Schluß geführt. Wenn das Sein Verbindung ist von Einem Subject mit vielen Prädicaten, so denkt sich der Mensch entsprechend auch das unendliche Sein überhaupt, das gesammte Weltall als Ein Subject mit vielen Prädicaten. „Betrachte ich mich“, so sagt er, „so finde ich mich als Ein Subject mit vielen Eigenschaften, d. h. als ein Ich mit vielen Organen. Alles das aber ist in mir Eines.“ Und diesen Schluß trägt er ebenso über

auf das unendliche Wesen. Das ist der gewöhnliche Pantheismus, wie er seit Jahrtausenden mehr oder minder bewußt neben dem Theismus einhergeht. Allerdings ist dieser Pantheismus einer verschiedenen Auffassung fähig, je nachdem sich der Mensch das Verhältniß denkt, in welchem Subject und Prädicat zu den Grundkräften von Geist und Materie stehn.

Denkt er sich, wie der Materialist thut, innerhalb seines Organismus die Materie als das prius, und die Eigenschaften nur als Bewegungen der Materie, so wird er das Weltganze als die Eine unendliche Materie auffassen, von welcher alle Organisationen nur Prädicate sind, die man irrthümlich als Geist davon unterscheidet.

Denkt er sich, wie der Spiritualist thut, seine Seele als das prius, zu welchem das Spiel der materiellen Organe die Prädicate bildet, so denkt er sich die Unterlage des Weltalls als die Weltseele, als den unendlichen Geist, und die mancherlei Organisationen als die Emanationen dieser Weltseele, in denen dieselbe sich steigernd setzt, bis sie sich im Menschen zum Bewußtsein erhebt.

Wie groß aber auch immerhin in vieler Beziehung der Unterschied zwischen jener materialistischen und dieser spiritualistischen Auffassung sein mag, in beiden Fällen ist das Subject ohne seine Prädicate Nichts, d. h. in beiden Fällen ist das nicht vorhanden, was die Religion Gott nennt, d. h. ein Wesen, das eine Existenz für sich hat, außer den Geschöpfen.

5. Der tiefere Denker wird freilich immer versuchen, den Begriff von Subject und Prädicat ins Verhältniß mit den übrigen Kategorien zu setzen. Da der Mensch in der Vorstellung von Raum und Zeit eine Vorstellung des Unendlichen als einer aus zwei unendlichen Bestandtheilen bestehenden Einheit besitzt, so sollte man erwarten, daß diese richtige Kate-

gorie seiner Anschauung ihn bestimmt haben würde, die falsche Auffassung der logischen Kategorie zu corrigiren. Aber gerade hier zeigt sich die verderbliche Wirkung des logischen Irrthums. Sowie ich eine Vielheit der Prädicate annehme, so kann ich jene anderen Kategorien nur mehr als verschiedene Attribute des Einen Subjectes, aber nicht mehr als dem Gegensatzpaar Subject und Prädicat (Attribut) parallele Gegensatzpaare erkennen. Dem Einen Subject, sagt man nun, kommt der Raum und die Zeit, die Ruhe und die Bewegung, die Indifferenz und die Differenz zu.

6. Die wichtigste aller Kategorien und die, welche zunächst zu Tage liegt, ist die Kategorie: Materie und Geist. Sie birgt, wie wir schon gesehen haben, eine große Schwierigkeit in sich, wenn sie wie Unterlage und Eigenschaft, Raum und Zeit u. s. f. als ein gleichlaufendes Gegensatzpaar der Urbestandtheile Eines Seins betrachtet wird. Die unendliche Unterlage, der Raum u. s. f. ist nicht die Materie, wenn ich unter der Materie das Gestaltete u. s. w. verstehe, denn jene Unterlage habe ich gefunden, indem ich alle Gestaltung weggedacht habe. Die Materie kann aber ebenso wenig die Eigenheit oder die Zeit oder die Bewegung, oder die Entwickelung des unendlichen Wesens sein, denn die Materie ist an sich todt und bedarf erst der inwohnenden Bewegung, um lebendig zu werden. Die Parallelisirung der Kategorien führt mich daher auf ein Problem und nöthigt mich, dieses Problem zu lösen. Denke ich nun alle Kategorien als die vielen Prädicate des Einen Subjects, so hat es keine Schwierigkeit, zu sagen: Das Subject hat unendlich viele Attribute. Von diesen Attributen nehme ich die zwei wichtigsten heraus und sage: Dem Einen Subject kommt Materie und Geist zu als seine wichtigsten Attribute. Wir haben also Eine unendliche Substanz mit den Eigenschaften der Ausdehnung und

des Denkens, und alle Organisationen sind nur Modificationen dieser Substanz.

Dies ist die Operation, welche Spinoza, der größte speculative Denker der nachchristlichen Zeiten gemacht hat. Sie beweist am besten, wie jener logische Irrthum nicht nur die Ueberwindung des Pantheismus verhindert, sondern auch die Fähigkeit der Ueberspringung des Problems von Materie und Geist und in Folge dessen die Lösung des Welträthsels scheinbar erleichtert, in der That aber nur um so schwieriger gemacht hat.

7. Ebenso groß aber und noch trauriger war die Folge des logischen Irrthums innerhalb der theistischen Weltanschauung. Da die Anhänger des persönlichen Gottes sahen, daß die Vorstellung des Absoluten, zu welcher jeder denkende Mensch kommt, mit dem Postulat eines persönlichen Gottes nicht zusammentreffe, sondern logisch verfolgt zum Pantheismus führe, so verzichteten sie auf jedes Verhältniß zwischen ihrer und der natürlichen Vorstellung. Gott wurde nun außerhalb Raum und Zeit, und daher außerhalb aller Kategorie, außerhalb aller Logik gestellt. Man ging so weit, zu sagen, Gott habe Raum und Zeit geschaffen, d. h. man stellte Gott, das allein nothwendig-wahre Sein, außerhalb alles Seins. Man sagte ohne Scheu, die Vernunft sei schlechthin unfähig, Gott zu finden, und gerade deshalb sei die Offenbarung nothwendig. Es leuchtet von selbst ein, wie sehr dieses unvernünftige Verhalten des Theismus die Partei des Pantheismus kräftigen mußte. Die speculative Vernunft folgte fast ausschließlich dem Pantheismus.

§ 22.

Die nicht-seiende Unterlage, das Nichts ist die nothwenwendige Anlage des Werdens, seiner Eigenschaft.

Aus der Verbindung von Nicht-sein und Werden erwächst das Sein.

Vgl. zu § 3. Wem es unbegreiflich scheint, daß aus der Verbindung zweier an sich nicht-seiender Potenzen ein wirkliches Sein entstehe, der bedenke nur die tägliche Wahrnehmung, daß aus der Verbindung der Vergangenheit, die an sich nicht mehr ist, und der Zukunft, die noch nicht ist, die Gegenwart besteht. Insofern die Ruhe der Vergangenheit heute noch anhält, und die Bewegung der Zukunft in ihr offenbar wird, ist die Gegenwart wirklich erfüllt. Alles, was wirklich ist, ist gegenwärtig. Es gilt das von der unendlichen Existenz, wie von der endlichen. Was wirklich ewig ist, ist alle Zeit gegenwärtig.

Ebenso ist der Same zwar als Same wirklich, aber, inwiefern er nur Anlage des Baumes ist, im Verhältniß zu dem wirklichen Baume nicht-seiend, und das Wachsen des Baumes ist an sich nicht wirklich, weil es ohne seinen Grund — die Anlage — nicht sein kann. Aber wenn Grund und Folge im Werden verbunden erscheinen, dann nehmen wir den wirklichen Baum und sein Wachsthum wahr.

§ 23.

Die Unterlage, das Nichts ist der Raum; die Eigenschaft, das Werden ist die Zeit.

Der Raum ist ewig, denn er ist ohne Grenzen und daher ohne Anfang und ohne Ende. Da die Zeit den Raum voraussetzt und daher im Verhältniß zum Raum als das Zweite, als die Eigenschaft gedacht wird, welche der Unterlage zukommt, so können wir uns wie eine erste Bewegung so auch einen Anfang der Zeit vorstellen. Aber da die Zeit ihren Anfang in dem Raume, d. h. in der Ewigkeit nimmt, da sie sich aus der

Nichtzeit als ihrem ewigen Grunde entwickelt, so war diese niemals zeitlich vor ihr, und ist ihre Folge unendlich wie die Ewigkeit ihr Grund unermeßlich ist.

1. Vgl. zu § 4. Die Unbegrenztheit des Raumes ist, so wenig wir sie eben um ihrer Unbegrenztheit willen zu fassen vermögen, doch eine für unser Bewußtsein nothwendige Voraussetzung; wir können uns unmöglich eine Grenze und daher einen Anfang des Raumes denken. Wenn wir die Zeit denken, so ist der Raum schon da, in dessen Weite die Zeit erscheint. Die Astronomie gibt uns annähernde Bilder von der Unermeßlichkeit des Raumes und der Zeit, aber schon die Geologie auch von dieser.

2. Aber ist die Zeit in gleicher Weise unbegrenzt? Verglichen mit dem Raume, als ihrer ewig ruhenden Voraussetzung, ist die Zeit die bewegte Eigenschaft, welche die Unterlage, aus der sie hervorgeht, offenbar macht, d. h. nicht der Grund, sondern die Folge, also das Zweite. Insofern widerstreitet es unserm logischen Bewußtsein nicht, von einem Anfang (initium, Angang) der Zeit zu sprechen, während es ihm unbedingt widerstreitet, von einem Anfang des Raumes zu sprechen. Wir können die erste Bewegung im Raume, die erste Differenzirung in der Indifferenz auch den Anfang der Zeit nennen; aber wir müssen uns hüten, diesen Anfang der dem unendlichen Wesen zukommenden Zeit, d. h. der unendlichen Zeit, mit dem Anfang der dem endlichen Wesen zugetheilten Zeit zu verwechseln. Denn der Anfang der unendlichen Zeit geht aus der Ewigkeit des unbegrenzten Raumes hervor. Die Anfänge der endlichen Existenz dagegen setzen einen zeitlich begrenzten Raum voraus. Die unendliche Zeit fängt von Ewigkeit an und erneuert sich fortschreitend unaufhörlich. Es ist also damit nur gesagt, daß das un-

endliche Wesen sich selbst aus seinem Grunde zur Wirklichkeit erhebt.

Es gab keinen Moment, in dem der Grund wirklich war, ohne die Zeit, seine Folge. Insofern können wir uns auch nicht einen wirklichen Anfang der Zeit denken, wie wir uns keine Zeit denken können, die vor der Zeit war. Wir können in unseren Gedanken die unendliche Zeit noch so weit ausdehnen, sie wird doch ihren ewigen Grund nur offenbar machen, nie ausfüllen, niemals begrenzen. Von Ewigkeit in Ewigkeit bewegt sie sich.

3. Weil der Grund der Zeit unbegrenzt ist, so muß die Zeit ohne Ende aus ihm hervorgehen, d. h. unendlich sein. Wir können uns daher kein Ende der Zeit denken, denn das hieße die unbegrenzte Kraft ihres Grundes bestreiten, die wir nicht wegdenken können. Wie sehr wir uns bemühen, eine äußerste Zeitgrenze, einen Abschluß der Zeit zu denken, wir können es nicht, denn könnte die Zeit untergehen, so müßte sie im Raume untergehen, der ohne Grenze ist, und wie sie ursprünglich aus ihm hervorgegangen ist, müßte sie wieder aus ihm hervorgehen, als seine Folge: d. h. der Untergang wäre nur ein Moment der Entwickelung des unendlichen Wesens, nicht sein Ende. Der Satz: „Was einen Anfang hat, muß auch ein Ende haben," ist nur insofern wahr, als der Anfang selbst einen begrenzten Grund hat, aber unwahr, wenn der Anfang einen unbegrenzten Grund hat. Wir dürfen von dem endlichen Sein wohl zurückschließen auf das unendliche Sein; aber nur dann schließen wir richtig zurück, wenn wir dabei den Unterschied des Endlichen und Unendlichen im Auge behalten.

§ 24.

Die Unterlage, der Raum ist die ewige Ruhe, die Eigenschaft, die Zeit ist die unaufhörliche Bewegung.

Vgl. zu § 5. Bei dem Ausdruck Bewegung denken wir nicht blos an die körperliche (physikalische) Bewegung, welche Veränderung der Körpertheile im Raume ist, sondern ebenso an die geistige Bewegung, die Concentration, Bestimmung u. s. f. auch der Theile der Unterlage, d. h. des Raumes oder der geistigen Anlage u. s. f. Die erstere Bewegung können wir mit unsern Sinnen wahrnehmen, die letztere erfahren wir aus ihren Resultaten.

§ 25.

Das Eine unbegrenzte und unendliche Sein ist Verbindung von ewiger Ruhe mit unendlicher Bewegung, d. h. unendliches Leben.

Ein Wesen, welchem Ruhe und Bewegung inwohnt, heißen wir ein lebendiges Wesen. Die Mühle und die Uhr leben nicht, obwohl an ihnen Ruhe und Bewegung sichtbar werden, weil sie die Ruhe nicht in sich, sondern nur in Verbindung mit der übrigen sogenannten unorganischen Materie haben, und weil ihre Bewegung nicht in ihnen entspringt, sondern entweder von der Bewegung der allgemeinen Natur — dem Wasserfluß, der Dampf- oder Federspannung — oder von der Bewegung des Menschen ihren Anstoß bekommt und ausschließlich bestimmt wird. Das Thier dagegen lebt, weil es eine begrenzte Ruhe und eine endliche Bewegung in sich hat, in Folge seiner Selbstbewegung. Da das unendliche Wesen die Ruhe als Ewigkeit und die Bewegung als unendliche Zeit in sich hat, so ist es unendliche Selbstbewegung, d. h. ewiges Leben.

§ 26.

Aus dem dunkeln Raume, der ruhenden Unterlage, steigt das Licht auf. Das Licht ist die Eigenschaft, die Bewegung, welche den Raum, die Unterlage erleuchtet und unterscheidet.

Vgl. zu § 6. Die Kategorie Dunkel und Licht ist wieder zunächst von der sinnlichen Anschauung des Seins hergenommen, sie hat aber auch einen geistigen Sinn, den die Sprache mit beachtet. Der nicht-seiende Grund ist immer als solcher unbeleuchtet, dunkel, und wird erst durch den Hinzutritt seiner Folge, durch die Bewegung, d. h. durch das Licht offenbar. Das Licht unterscheidet die verborgenen Theile in dem Raume, die Theileigenschaften in der Unterlage, indem es dieselben beleuchtet und daher von dem unbeleuchteten Raume abhebt, genau so, wie die Bewegung die bewegten Theile des Raumes von dem übrigen ruhenden Raume abtrennt. Es gibt keine Bewegung, die nicht als solche auch Licht wäre, und kein Licht ist denkbar, das nicht zugleich Bewegung wäre.

§ 27.

Die Eigenschaft, die Zeit, das Licht ist auch die Differenz, welche die in der Unterlage, dem Raume, der Indifferenz verborgenen Theile enthüllt und offenbart.

Vgl. zu § 7. Während die Kategorien Ruhe und Bewegung, Finsterniß und Licht zunächst von unsern körperlichen Sinnen aus angeschaut werden, so ist die Kategorie Indifferenz und Differenz von unserm logischen Verstande aus bezeichnet, welcher das noch Ununterschiedene zu Unterscheidende und die Thätigkeit des Unterscheidens als zwei Bestandtheile jeder wirklichen Unterscheidung, die als solche ein Sein ist, unterscheidet. Jenes ist die Unterlage, dieses

die Eigenschaft. Das dunkle Vacuum, das die absolute Indifferenz ist, ist die Grundlage der unendlichen Differenzirung, seiner Folge wie die Finsterniß die Mutter des Lichts, und die Ruhe die Voraussetzung der Bewegung ist. Die Bewegung, das Licht unterscheiden; sie sind daher eben der differenzirende Act, den wir in unserer Kategorie Differenz nennen.

§ 28.

Die Unterlage, der Raum ist der ewige Grund, die ruhende Ursache, woraus die Eigenschaft als Folge, als bewegte Wirkung hervorgeht.

Da die Macht des Grundes grenzenlos ist, so reiht sich, wie die Bewegung, unabläßig und ohne Ende Folge an Folge an und die ewige Ursache bewahrt sich in unendlicher Wirkung.

1. Man muß in gleicher Weise die Folge von einzelnen Theilfolgen, welche der Sprachgebrauch auch Folgen heißt, unterscheiden, wie die Eigenschaft von den mancherlei (Theil-) Eigenschaften. Vgl. darüber zu § 20 und 21. Es ist nach dem Gange unserer Untersuchung klar, daß wir unter dem Ausdruck die Folge die Gesammtheit aller einzelnen Folgen aus dem Einen Grund, also die Eine durch das ganze Leben des Einen Wesens fortwirkende Folge verstehen. Wie die Zeit zwar in den einzelnen Zeitmomenten sichtbar wird, aber als Gesammteigenschaft über ihren Theilen ist, und wie die Bewegung zwar in den bewegten Theilen offenbar wird, aber als Eine Eigenschaft dem Einen Sein zukommt, so wird auch die Folge in einer unendlichen Reihe von einzelnen Folgen (Theilfolgen) wahrgenommen, aber geht dennoch als Eine Eigenschaft aus ihrem Einen Grunde hervor.

2. Die nahe Verwandtschaft der beiden Kategorien
Grund und Folge,
Ursache und Wirkung

hindert nicht, daß in der ersteren mehr das zeitliche Nacheinander oder auch die logische Erklärung, in der letztern mehr das räumliche Neben- und Ineinander oder auch die natürliche Ableitung beachtet wird. In dem Einen unendlichen Sein treffen die beiden Kategorien nothwendig zusammen.

3. Der bisherige Sprachgebrauch verwechselt gelegentlich die Kategorie Grund und Folge, oder Ursache und Wirkung, als Theile Eines Seins mit der Entgegensetzung zweier Sein, von denen das eine Grund oder Ursache, das andere Folge oder Wirkung genannt wird. Der letztere Gebrauch dieser Wörter versteht dann unter Grund nicht das Substrat, die Unterlage, die erst in Verbindung mit ihrer Folge wirklich ist, sondern jenes und ihre eigene Folge zusammen; z. B. in den Sätzen: Der Schöpfer ist der Grund der Geschöpfe; die Ehe der Eltern ist die Ursache der Kinderzeugung. Und unter Folge oder Wirkung versteht er dann das Resultat der Verbindung von Grund und Folge, Ursache und Wirkung im ersten Sinn, z. B. der Apfel ist die Wirkung (Frucht) des Apfelbaumes. Der Sieg ist die Wirkung der Schlacht, der Friede ist die Folge des Siegs. Die zweite Entgegensetzung ist nicht eine reine Kategorie, aber sie erinnert um des Zusammenhangs willen, der zwischen dem ersten Sein oder Lebensprozeß und dem zweiten Sein oder Vorgang besteht, und diesen von jenem abgeleitet zeigt, an die eigentliche Kategorie und borgt daher die Ausdrücke von ihr.

Diese Doppelbedeutung des Sprachgebrauches erschwert freilich das Verständniß und führt den leicht irre, der nicht

genau die dualistische Kategorie Eines Seins von dem dualistischen Gegensatz verschiedener Dinge unterscheidet. Die nämliche Zweideutigkeit wiederholt sich auch noch bei andern Kategorien.

§ 29.

Die Unterlage, der Raum ist die unbegrenzte Ausdehnung, die Eigenschaft, die Zeit ist die unaufhörliche Concentration.

In der Ausdehnung ist die Ruhe, die Gleichheit, in der Concentration wird die Bewegung, die Veränderung offenbar.

1. Ausdehnung ist hier als neutrale Ausgedehntheit, nicht als active Selbstausdehnung zu nehmen. Der Raum, der die absolute Ruhe ist, dehnt sich nicht aus (sonst müßte er sich bewegen), sondern er ist überall ausgedehnt. Wir brauchen diesen Ausdruck, obwohl er wie die ähnlichen Worte Ausbreitung, Ausspannung speculativ mangelhaft ist („dehnen," „spannen," „breiten" setzt schon Bewegung voraus), nur deshalb, weil die Sprache kein passendes Wort bietet, um den Gegensatz der Concentration (Zusammenziehung) zu veranschaulichen. Ohnehin sind ja alle Bezeichnungen der unnennbaren ewigen Unterlage nothwendig mangelhaft, da die Bilder der Sprache immer dem wirklichen Sein entnommen sind, wir aber das Nicht-seiende bezeichnen sollen.

2. Die Identität der Kategorie Gleichheit und Veränderung mit Raum und Zeit, Ruhe und Bewegung u. s. f. ist einleuchtend; denn Gleichheit heißt hier so viel als Ununterschiedenheit, Indifferenz, oder Ewigkeit, die gleich Raum und gleich Ruhe ist; und so wie die Zeit erscheint, oder anders ausgedrückt die Unterscheidung, oder die

Bewegung sichtbar wird, so ist eben damit auch die Veränderung offenbar, welche in der vorausgesetzten Gleichheit vor sich geht.

§ 30.

Die Unterlage, der Grund ist die Anlage, die Eigenschaft, die Folge ist ihre Entwickelung.

§ 31.

Das Eine Sein ist demnach unendliche Entwickelung aus unbegrenzter Anlage.

Die Kategorie Anlage und Entwickelung, deren Gleichheit mit den übrigen Kategorien Jedermann sofort klar wird, ist geeignet, uns tiefer in das Werden eines lebendigen Wesens einzuführen. Die verwandte Kategorie Grund und Folge erscheint daneben noch unlebendig, lediglich den logischen Zusammenhang des Zweiten mit dem Ersten, als seiner Voraussetzung, darstellend. Von Entwickelung einer Anlage aber sprechen wir nur, wo wir die fortschreitende Bewegung des Lebens wahrnehmen, und damit die Steigerung der ersten Potenz in die höhere zweite. Es reihen sich daran unschwer die wichtigsten Consequenzen, die in den folgenden §§ ausgesprochen sind.

§ 32.

Die Zeit bestimmt den Raum theilweise, aber niemals kann sie ihn völlig bestimmen, denn er ist unbegrenzt und in insofern unbestimmbar.

Niemals kann die Bewegung die ewige Ruhe ganz bewegen, nie das Licht das voranfängliche Dunkel vollständig erhellen, nie die Differenz die ewige Indifferenz, ihre Unterlage, vernichten.

Die unbegrenzte Anlage ist nicht zu vollenden, das ewig-Leere nicht auszufüllen.

1. Wir haben oben zu § 19 auf die Wahrheit aufmerksam gemacht, daß der zweite Ur-Theil einer Kategorie, die zweite Potenz nicht der ersten gleich sei, obwohl sie aus der ersten folgt, und die erste zu verwirklichen und damit *ihre Unbestimmtheit aufzuheben strebe.* Die Betrachtung des Verhältnisses der Ur-Theile in dem unendlichen Sein innerhalb eines jeden Gegensatzpaares zu einander erhebt jenen Gedanken zu höherer Klarheit. Indem die Zeit fortschreitet, bestimmt sie immer mehr zuvor unbestimmte Raumtheile, sie enthüllt die verborgenen Keime der Unterlage des Raumes immer mehr. Indem sie neues Leben und neue Lebensäußerungen an den Tag bringt, die zuvor nicht-seiend waren, wird der dunkle Grund dieses Lebens und dieser Lebensäußerungen in den Wirkungen offenbar. Insofern der Raum von der Zeit erfüllt wird, hört er auf, bloßer unerfüllter Urgrund zu sein, insofern ist auch der erfüllte Raumtheil begrenzt und erhellt. In ihm ist die Unermeßlichkeit und das Dunkel überwunden. Indem die Zeit den Grund offenbar macht und verwirklicht, prägt sie ihm, aus dem sie hervorgeht, hinwieder ihren Character ein.

Ganz ebenso verhält es sich mit allen andern zweiten Potenzen der Urkategorien. Auch die Bewegung strebt fort und fort, die Ruhe, aus der sie kommt, zu bewältigen und den Theilen des Raumes, die zuvor geruht hatten, ihren Character einzuwirken, sie zu bewegten Theilen zu erheben. So beleuchtet das Licht das Dunkel und hebt theilweise, so weit das Licht reicht, das vorherige Unlicht auf u. s. f.

2. Aber wenn wir uns erinnern, daß die Unterlage des Unendlichen nothwendig grenzenlos und in Ewigkeit das Ab-

solute ist, so folgt daraus, daß es der Eigenschaft, die unendlich aus ihr hervorgeht, niemals möglich sein werde, ihren Grund vollends zu verwirklichen. Wenn auch die Arbeit der Zeit niemals ermüdet, um den Raum zu bestimmen, es wird immer unbegrenzter Raum zurückbleiben. Da die Zeit, indem sie den Raum bestimmt, ihn begrenzt, und da das an sich Grenzenlose niemals völlig begrenzt werden kann, so ist es klar, daß die noch so sehr anwachsende Menge der begrenzten Raumtheile in Ewigkeit von dem grenzenlosen Raume umschlossen bleiben werde.

„Er, der die Welt gegründet
Und sie begrenzt, hat viel Geheimes drin
Und Offenbares viel darin begründet;
Doch hat er seine Kraft vom Anbeginn
Nicht völlig ausgeprägt im Weltenalle,
Denn endlos überragt's sein hoher Sinn."

(Dante.)

3. Wieder so verhält es sich, wenn wir das unendliche Sein von dem Standpunkte einer andern Kategorie aus betrachten. Wäre es denkbar, daß es dem Lichte jemals gelingen würde, seinen Grund vollständig zu beleuchten, so daß nichts Dunkles zurückbliebe, so wäre damit erkannt, daß auch der dunkle Grund Grenzen habe, und es gäbe kein unendliches Wesen. Oder würde die Entwickelung des unendlichen Seins jemals der Anlage völlig gleich werden, d. h. sie ganz und gar erfüllen und verwirklichen, so wäre dasselbe ebenfalls an seine äußerste Grenze gekommen, über die es nicht hinauskönnte; es hätte in Wahrheit keine unbegrenzte Anlage und es gäbe kein unendliches Leben.

§ 33.

Die Eigenschaft des unendlichen Seins ist daher unendlicher Fortschritt, niemals Vollendung.

1. Für den unendlichen Fortschritt kann es kein Ziel, d. h. kein Ende geben. Das unendliche Wesen schreitet unendlich fort, weil es kein Ziel außer sich, wohl aber die unbegrenzte Kraft, die in der Bewegung sich äußert in sich hat. Unendliches Leben und unendlicher Fortschritt ist ganz dasselbe.

2. Wir haben, als begrenzte und endliche Wesen, nicht den unendlichen, sondern den endlichen Fortschritt in uns. Auch der Menschheit als einer Gattung kommt nicht unendlicher, sondern nur endlicher Fortschritt zu, denn da sie eine begrenzte Anlage hat, so ist die vollständige Entwickelung dieser Anlage, und daher ihre Vollendung denkbar. Der menschliche Fortschritt führt also zur Vollendung, der Fortschritt des unendlichen Wesens dagegen kann niemals Vollendung, sondern muß unendlich sein. Von der Höhe aus, die einen Einblick gewährt in diesen unendlichen Fortschritt, eröffnet sich eine unbeschreiblich herrliche Aussicht in die Zukunft der Welt.

§ 34.

Die Unterlage des Einen Seins ist Vollkommenheit, denn die unerschöpfliche Anlage, in der alle Kräfte in unbegrenzter Fülle ruhen, ist vollkommene Anlage.

Die Eigenschaft des Einen Seins ist unendliche Vervollkommnung, d. h. fortschreitende, nie vollendete Entwickelung der vollkommenen Anlage.

§ 35.

Das Eine unendliche Sein ist also Verbindung der

ewigen Vollkommenheit als Anlage mit unendlicher Vervollkommnung als Entwickelung.

1. Bei dem Ausdrucke Vollkommenheit gehen wir gewöhnlich von der Betrachtung des endlichen Seins, insbesondere des Menschen und seiner Werke aus. Wir sagen von dem Wirken eines Künstlers, es sei vollkommen, wenn wir keinen Mangel darin wahrnehmen, wenn es sowohl als Ganzes, als in seinen Theilen vollendet erscheint, wenn es der ursprünglichen Aufgabe — oder dem Zwecke, dem es dienen soll, vollständig entspricht. Menschlich bestimmt sind daher die Ausdrücke vollkommen und vollendet (vgl. zu § 33) synonym, wie sie denn auch sprachlich ganz ähnlich gebildet sind. Voll-kommen d. h. was vollausgeworden, also vollendet ist.

Jedermann sieht aber, daß diese Vorstellung von Vollkommenheit eine begrenzte und endliche und insofern selbst eine im höheren Sinne unvollkommene ist, indem diese Vollkommenheit, an ihre äußerste Grenze gelangt, keinen Fortschritt mehr machen kann, also von der unendlich fortschreitenden Zeit irgendwann überholt und zurückgelassen wird, d. h. untergehen muß. Was vollendet ist, kann nicht ewig sein.

2. Demgemäß müssen wir, wenn wir die Vollkommenheit in unendlicher Weise, d. h. dem unendlichen Wesen entsprechend, denken, das Wort anders verstehen. Indem wir die ewige Anlage und die unendliche Entwickelung des unendlichen Wesens als seine beiden Ur-Theile unterscheiden, können wir unbedenklich das Wort Vollkommenheit auf die Anlage desselben beziehen. Auch in den menschlichen Dingen heißen wir die Anlage vollkommen, die alle Fähigkeit in sich hat, welche zu dem begrenzten Zweck, dessen Vollendung wir

anstreben, nöthig ist. Unvollkommenheit der Anlage ist also Mangel an der nothwendigen Fähigkeit. Nun ist beides klar:

1) daß die Vollkommenheit einer menschlichen Anlage zwar im Vergleich mit ihrem Ziele vollständig und mangellos sein kann, aber im Vergleich mit dem unendlichen Sein immer unvollkommen sein muß, weil sie nicht in sich allmächtig, sondern beschränkt und abhängig ist, und
2) daß die ursprüngliche, wahre Vollkommenheit nur in der unbegrenzten Anlage, die alle denkbaren Kräfte in unermeßlicher Fülle in sich birgt, d. h. in der Anlage des unendlichen Wesens gefunden werden kann. Unbegrenztheit und Vollkommenheit der Anlage bedeuten dasselbe.

3. Aber anders verhält es sich mit der Entwickelung dieser Anlage. Wäre auch für das unendliche Wesen Vollkommenheit und Vollendung gleichbedeutend, wie für unsere menschlichen Bestrebungen, so wäre seine Vollkommenheit ebenso endlich, wie die unsrige, also im höhern Sinn des Worts ebenso unvollkommen, wie die unsrige. Könnte die Eigenschaft des unendlichen Wesens keinen Fortschritt mehr machen, weil es schon an die äußerste Grenze seiner Verwirklichung gekommen wäre, so wäre es kein unendliches Wesen. Die im höchsten Sinne vollkommene Eigenschaft des unendlichen Wesens kann daher niemals Vollkommenheit im Sinn der Vollendung sein, sondern muß mit unendlicher Vervollkommnung gleichbedeutend sein. Die Unfähigkeit, weiter fortzuschreiten, ist unvereinbar mit der unbegrenzten Fähigkeit, die in dem Grunde des unendlichen Wesens ewig ruht und eben in der unendlichen Entwickelung sich offenbart.

4. Die Theologie sowohl als die Philosophie haben sich oft durch das mißverstandene Wort Vollkommenheit zu den

schwersten Irrthümern verleiten lassen. Man hat Gott jeden Fortschritt abgesprochen, weil man meinte, die Annahme eines Fortschrittes würde seiner Vollkommenheit Abbruch thun, während gerade umgekehrt die Unmöglichkeit des Fortschritts die Unvollkommenheit Gottes wäre.

Man hat auch den wirklichen Gott als in sich vollendet, unveränderlich, starr gedacht, weil man meinte, das sei Vollkommenheit, und nicht bemerkt, daß ein solcher Gott ein höchst unvollkommenes Wesen, daß er durchaus unfähig zu leben wäre. Denn Leben ist ohne Veränderung undenkbar. Der wahrhaft vollkommene Gott muß aber unendlich leben, d. h. sich unendlich wandeln und unendlich vervollkommnen können.

Die jeweilige Verwirklichung Gottes kann zwar auch insofern „vollkommen" genannt werden, als sie aus einer unbegrenzten, d. h. insofern vollkommenen Anlage hervorgegangen ist und in ihr das unendliche Wesen sich selbst offenbart, also immerhin im Ganzen harmonisch und in den Theilen relativ vollendet. Aber wie die Zeit zwar in jedem einzelnen Zeitmomente begrenzt und endlich, aber als die Eigenschaft des unendlichen Wesens auf unbegrenztem Raume ruhend unendlich ist, so ist die Eigenschaft Gottes auch in jedem Zeitmoment relativ-vollendet und vollkommen in diesem Sinne, aber als Eine unendliche Eigenschaft, die aus der unbegrenzten Vollkommenheit der Anlage hervorgeht, unendliche Vervollkommnung, niemals aber Vollkommenheit im Sinne der Vollendung.

§ 36.

In der vollkommenen Unterlage ruht die ewige Kraft, die Anlage des Geistes, die in der Zeit, dem Licht, der Differenz als in sich bewegter und bewegender Geist, d. h. als Idee offenbar wird.

Die Zeit ist Bestimmtheit, die Bestimmtheit ist Idee.

§ 37.

Das Eine Sein ist Verbindung von ruhendem Geist, von Seele (§ 13) und bewegtem, erscheinendem Geist (§ 36), von Geist in erster Potenz und Geist in zweiter Potenz, von Geist als Anlage und von Geist als Idee, die aus ihrer Anlage aufsteigt als das Licht aus der Finsterniß.

1. Vgl. zu § 13. Wir können also auch folgende Kategorie des unendlichen Seins unterscheiden. Es besteht aus Geistesanlage = Seele = Kraft und aus bewegtem, wirkendem Geist = Idee. Nur dürfen wir die Idee nicht verwechseln mit einer einzelnen Theilidee. Wir verstehen hier unter der Idee die Gesammtheit der Geistesbewegungen, also den Geist in zweiter Potenz. Der ruhende Geist, die Seele, erhebt sich zur Idee, indem er sich selbst bestimmt. Die Idee in diesem Sinn verhält sich also zur Seele ganz wie die Eigenschaft zur Unterlage. Vgl. zu § 20. Die Seele ist dunkel und unbewußt, bis die Idee (der Geist) hinzutritt, und die in ihr verborgenen Theilideen offenbart, und insofern innerhalb des unendlichen Seins zur Klarheit bringt, beziehungsweise zum Bewußtsein erhebt.

2. Wir könnten die Idee, den Geist auch das Denken nennen, insofern die Bewegung der Seele denken genannt wird, freilich denken im allerweitesten Sinne, d. h. Entwickelung des Geistes nach allen Richtungen und mit allen Kräften. In der Regel wird aber denken nur die Bewegung der Geisteskräfte im engeren Sinne genannt, im Gegensatz zu der Bewegung der Gemüthskräfte, und selbst da nur die in sich bewußte Bewegung, nicht aber die instinctive Geistesthätigkeit. Wir vermeiden daher besser jene

Bezeichnung, obwohl wir uns auf den Vorgang von Descartes und Spinoza berufen könnten. Ebenso könnten Andere den thätigen Geist auch das Wollen nennen, denn wie wir in unserm „denken" die geistige Concentration unseres Wesens wahrnehmen, so erfahren wir in dem offenbar werdenden Willen die gemüthliche Concentration unseres Wesens im Unterschiede zu der Ausdehnung unseres Körpers, d. h. zu unserem peripherischen Dasein. Aber aus gleichem Grunde ziehen wir es vor, auch diese von einer bestimmten Art der Concentration hergenommene Bezeichnung da zu vermeiden, wo wir die Gesammtheit der dem unendlichen Wesen zukommenden Concentration als eines Ur-Theiles desselben zu bezeichnen haben.

§ 38.

Indem die Eigenschaft zur Unterlage hinzutritt, die Indifferenz zur Differenz sich erhebt, das Dunkel von dem Lichte erhellt wird, die Idee ihren Grund offenbart, wird das ewig unendliche Sein seiner selbst bewußt.

§ 39.

Das unendliche Leben des ewigen Seins ist demnach unaufhörlich fortschreitendes Selbstbewußtsein.

1. Die Eigenschaft des unendlichen Wesens, der actuelle Geist (§ 36), der in stets erneuerter Folge aus seiner Unterlage hervorgeht, bezieht sich, indem er fortschreitet, als das Zweite immer wieder auf sein Erstes zurück, auf den Grund. Er reflectirt sich so als Folge in dem Grund, und indem er sich mit diesem zusammenschließt zu Einem Sein, werden zugleich die Einheit des unendlichen Wesens und die Gegensätze innerhalb des unendlichen Wesens diesem offenbar, d. h. das unendliche Sein wird unendliches Selbstbewußtsein.

Der Mensch ist zu dem Gedanken seines endlichen Selbstbewußtseins durch die geistige Betrachtung seines Wesens gelangt. Der Mensch ist auf doppeltem Wege dazu gekommen:

a) indem sein Geist sich von seinem Körper unterscheidet und doch mit demselben wieder Eins weiß,

b) weil er sich, wie er ist — Körper und Geist —, von allen andern Wesen außer ihm unterscheidet.

Der zweite Weg war für das unendliche Wesen ursprünglich nicht offen, denn es gab ursprünglich nichts außer ihm. Es konnte sich also nicht von irgend einem andern Wesen unterscheiden. Aber der erste Weg, die Unterscheidung der Ur-Theile innerhalb des unendlichen Wesens war von Anfang an offen: und je mehr die unendliche Differenz in der ewigen Indifferenz zu unterscheiden fand, um so mehr mußte auch das Bewußtsein des actuellen Geistes sich klären. Jeder Fortschritt in der Selbstbildung des unendlichen Wesens war also ein Fortschritt in der Selbsterkenntniß, steigendes Bewußtsein.

2. In dem Selbstbewußtsein auch des Menschen gibt es es eine stufenweise Entfaltung. Das Kind hat noch ein sehr getrübtes, mehr auf dem Instinkt und dem Gefühl, als auf eigentlicher Denkthätigkeit beruhendes Selbstbewußtsein. Das Selbstgefühl ist eine niedere Stufe, aber doch eine Stufe des Selbstbewußtseins. Aber selbst der denkendste und reifste Mensch hat kein völlig klares Selbstbewußtsein. Sehr viele Regungen in ihm bleiben ihm unbewußt. Wenn es erlaubt ist, von der Entwickelung unseres begrenzten Wesens zu schließen auf die Entwickelung des ursprünglichen unendlichen Geistes — und wir werden später sehen, daß das und unter welchen Bedingungen es erlaubt ist —, so können wir wohl annehmen, daß das Selbstbewußtsein des unendlichen Wesens über

ähnliche Stufen seiner Entfaltung nur in unendlicher Weise fortgeschritten sei. In der Unterlage des unendlichen Wesens ist auch noch die Unbewußtheit als ruhend zu denken, aber zugleich als die erste Potenz, welche der Grund des unendlichen Selbstbewußtseins ist. Es kann kein Selbstbewußtsein geben, das nicht ursprünglich in der Unbewußtheit des ewigen Grundes als Anlage geruht hat. Und wie die Bewegung aus der Ruhe, so muß in unendlicher Weise das Bewußtsein aus der ursprünglichen Unbewußtheit sich entwickeln.

§ 40.

Die unendliche Idee, die sich als die Zeit aus dem unermeßlichen Raume erhebt, ist die unendliche Qualität; der unermeßliche Raum, der von dieser Qualität immerfort bestimmt und erfüllt, aber nie ausgefüllt wird, ist die grenzenlose Quantität.

1. Die Quantität an sich ist wie der Raum unermeßlich. Weil wir nur Theile derselben zu messen pflegen, so verbinden wir gewöhnlich mit dem Ausdruck Quantität die Vorstellung der Meßbarkeit. So wie wir aber das Nichts, das Vacuum zu messen wagen, erkennen wir sofort die logische Unmöglichkeit, es auszumessen.

2. So wenig man die (Eine) Eigenschaft mit den vielen Theileigenschaften verwechseln darf, so wenig darf man die Qualität mit einzelnen Qualitäten verwechseln. Die Qualität des Einen unendlichen Seins ist Eine unendliche.

§ 41.

Indem die Idee in dem dunkeln Raume erscheint und die Qualität die schrankenlose Quantität theilweise erfüllt, wirkt der thätige Geist den Körper des unendlichen Seins.

Die Kategorie Quantität und Qualität, in Verbindung

gebracht mit den übrigen Kategorien, denen sie gleich ist, bildet die Brücke zu der Erklärung der Materie im gewöhnlichen Sinne. Indem die Eigenschaft (die Zeit, die Differenz, die Qualität) Theile der Unterlage (des Raumes, der Indifferenz, der Quantität) bestimmt und offenbar macht, wird das unendliche Sein offenbar, und seine Erscheinung heißen wir — nach der Analogie des endlichen Seins — seinen Körper.

Der Körper des unendlichen Wesens ist in seinen Theilen verschieden bestimmt, mannigfaltig qualificirt, aber immer, wo wir die ursprüngliche Körperbildung denken, werden wir in ihr die Verbindung von Raum und Zeit, von Quantität und Qualität gewahr. Wir haben oben schon (zu § 22) erklärt, daß das ursprüngliche wirkliche Sein nothwendig aus zwei an sich nicht wirklichen Ur-Theilen bestehe, daß also die reale Existenz nur aus der Verbindung für sich nicht realer Theile entstehen kann. Es ist daher auch nicht mehr räthselhaft, daß die sinnlich-wahrnehmbare Materie ursprünglich aus der Verbindung zweier nicht sinnlich-wahrnehmbarer Theile entstanden sei. Die Qualität bestimmte und erfüllte die bisher unbestimmten und unerfüllten Theile der Quantität, und indem sie die nun offenbar gewordenen Theilpotenzen fixirte und beziehungsweise sichtbar und wägbar machte, entstanden die körperlichen Elemente. Wem das zu schwer zu verstehen ist, den erinnern wir an den bekannten Proceß, welcher durch die Verbindung zweier unsichtbarer Gase sichtbares Wasser herstellt. Es ist das freilich nur ein analoges Bild jenes logisch nothwendigen Urvorganges, nicht mehr. (Vergl. noch § 46.)

§ 42.

Der Körper des unendlichen Seins ist die durch die theil-

weise Bestimmung und Erfüllung des fortschreitenden Geistes offenbar gewordene Unterlage des unendlichen Seins.

1. Da die Bestimmung oder Erfüllung, welche durch die Zeit, die Qualität, die Eigenschaft vollzogen wird, sich auf die Theile des Raumes, der Unterlage bezieht, und diese Theile offenbar macht, da ferner die offenbar gewordenen Theile des Raumes fortwährend als solche verharren, so gehören sie insofern noch zum Raume, zur Unterlage des Seins. Die ursprüngliche nicht-seiende Unterlage ist nun theilweise offenbar, d. h. seiend geworden. Von da an müssen wir folglich die Unterlage des Seins in primärem und in secundärem Sinne unterscheiden.

Die primäre Unterlage ist unerfüllt, d. h. nicht wahrnehmbar.

Die secundäre Unterlage ist theilweise erfüllt, d. h. wahrnehmbar.

2. Auch von einer andern Seite noch läßt sich klar machen, daß der Körper des unendlichen Seins die secundäre Unterlage sei, und daß, wenn auch Eigenschaftliches in ihm ist, er doch nicht die Eigenschaft sei. Was real geworden, bereits verwirklicht ist, das verhält sich zu folgenden Werden immer wieder als Grund, d. h. als Unterlage. Das neue Werden, die Eigenschaft geht aus ihm hervor.

§ 43.

Wir können die ursprüngliche Kategorie Raum und Zeit, Ruhe und Bewegung, Seele und Idee u. s. f. auch Materie und Geist nennen, wenn wir unter Materie nur die gestaltlose, unsichtbare und unwägbare Anlage des leibhaften Stoffes verstehen (§ 12), und unter Geist nur den selbstbewegten, thätigen Geist (§ 13 und § 37). Wir können es insofern durch den

Hinzutritt des Lichtes, der Differenz u. s. f. die Unterlage des unendlichen Seins in der Folge der Zeit sichtbar und wägbar wird.

Vgl. zu § 12; § 20, 4; § 13 und § 37. Die Kategorie Materie und Geist macht in diesem primären Sinne keine Schwierigkeit. Wir sehen auf den ersten Blick, daß sie mit den andern Urkategorien zusammenstimmt; aber sie hilft uns auch noch nicht über die Schwierigkeit hinüber; denn diese entsteht erst, wenn wir unter dem Worte Materie nicht mehr die (seelische) Anlage der Materie, nicht mehr den unerfüllten Raum, sondern den erfüllten, verwirklichten Stoff denken. Wohl aber bereitet die scharfe Definition jener Kategorie die Hebung der Schwierigkeit vor.

§ 44.

Aber die Materie in dem gemeinen Sinn, d. h. die Menge der bestimmten und erfüllten Raumtheilchen (Molecule) ist kein Urbestandtheil des ewigen Seins; denn die Ur-Theile des ewigen Seins sind für sich allein betrachtet nicht wirklich, die erfüllten Raumtheilchen aber haben greifbare Wirklichkeit.

§ 45.

Da die Materie, als sinnlich wahrnehmbarer Stoff gefaßt (§ 44), aus einer Menge begrenzter und gestalteter Raumtheilchen besteht, so ist sie aus der Verbindung von Raum und Zeit, Ruhe und Bewegung, Indifferenz und Differenz u. s. f. im Raume geworden.

§ 46.

Die Menge der erfüllten Raumtheilchen sind zusammen

nur ein Theil des unausfüllbaren ewigen Raumes. In ihr wird der Körper des unendlichen Seins offenbar.

1. Versteht man unter Materie die sinnlich wahrnehmbare (sichtbare und wägbare) Materie, d. h. eben die Menge der erfüllten und bestimmten Raumtheile, so ist es klar, daß die so verstandene Kategorie Materie und Geist nicht mehr identisch sei mit unsern bisherigen Kategorien. Vergeblich hat sich eine spiritualistische Richtung der Philosophie bemüht, die Gleichheit im Gedanken herzustellen, indem sie sichtbare und wägbare Materie für bloßen Schein und den Geist allein — im Gegensatz zu ihr — als Wirklichkeit erklärte. Die Wirklichkeit der Materie ist zu handgreiflich, ihre Realität zu deutlich für unsere verschiedenen Sinnesorgane, als daß wir jenen speculativen Beweisführungen glauben könnten. Was die prüfenden Sinne immer wieder als real erfahren, das kann der Verstand nicht mit Erfolg als nicht-vorhanden wegstreiten. Eine innere Harmonie der verschiedenen Erkenntniß- und Wahrnehmungsorgane des Menschen ist mit der Einheit unseres Wesens und unseres Selbstbewußtseins gegeben.

2. Aber wenn die Wirklichkeit (Realität) der Materie auch von unserem Verstande anerkannt werden muß, was ist sie denn? Ist sie ursprünglich — ewig — oder in der Folge entstanden? Und wenn entstanden, ist sie geworden, oder ist sie erschaffen worden? Wie verhält sie sich zu unsern logischen Urkategorien?

Bekanntermaßen hat die Chemie sich vielfach bemüht, die Urmaterie als eine wirkliche aufzufinden. Sie nennt die Stoffe, welche sie nicht weiter zu zerlegen vermag, Elemente. Diese auf Theilung gerichteten Versuche haben für die Wissenschaft einen großen Werth gehabt und viele relative

Erfolge gefördert. Vielleicht gelingt es der späteren Entwickelung der Chemie, auch die ersten (vier) Formen der Materie zu entdecken. Aber die Logik lehrt uns mit unwiderlegbarer Klarheit:

a) daß die wägbare Materie nicht die Materie im ursprünglichen Sinne (Urmaterie, § 12) sein könne, denn diese muß dem unerfüllten, unsichtbaren und unwägbaren Raume gleich sein;

b) daß die erfüllte Materie kein Ur-Theil des unendlichen Wesens sein kann, da die beiden Ur-Theile desselben an sich nicht wirklich, sondern nur in ihrer Verbindung zum Sein wirklich sind (§ 18 Anm.);

c) daß alle sinnlich wahrnehmbare Materie in sich selbst zusammengesetzt sei aus den beiden ursprünglich seelischen und geistigen Urbestandtheilen: Raum und Zeit, Grund und Folge, Indifferenz und Differenz, Quantität und Qualität u. s. f.

3. Wenn man, um die Ewigkeit der wägbaren Materie im Gegensatz zu dem logischen Beweise, daß sie eine secundäre Bildung sei, wahrscheinlich zu machen, darauf aufmerksam macht, daß bei allen Wandlungen, welche mit den chemischen Elementen vorgenommen werden (das Feste wird flüssig, das Flüssige verdunstet in Gasform), das Gewicht derselben gleich bleibe, die Elemente selbst also wohl ihre Formen wandeln, aber nicht untergehen, so dient dieser Beweis allerdings dazu, um die (in Vergleich wenigstens mit der Sterblichkeit der organischen Wesen) vergleichsweise Unvergänglichkeit der materiellen Elementartheile uns anschaulich zu machen, aber in keiner Weise dazu, um die ewige Ursprünglichkeit dieser erfüllten Theile herzustellen, noch um jene logischen Beweise irgend zu schwächen.

Im Gegentheil: Da wir logisch erkennen, daß die im Weltall ausgebreitete wägbare Materie der von der unendlichen Zeit erfüllte Theil des ewigen Raumes, also wie Raum und Zeit ein Theil des unendlichen Wesens sei, so ist die sinnlich-wahrgenommene Unvergänglichkeit der chemischen Elemente erst recht begriffen.

4. Aber wenn die offenbare Materie eine secundäre Bildung sein muß, könnte sie nicht, wie die Theisten lehren, eine Creatur des Geistes sein, der als das Ich sein Gegentheil, das Nicht-ich, erschaffen habe? Es ist aber dem logischen Bewußtsein klar: Um die Materie außer sich erschaffen zu können, mußte der Geist, als ein wirkliches Wesen gedacht, die Anlage der Materie außer sich finden können. Aus Nichts kann auch nichts erschaffen werden, wenn das Nichts nicht die Anlage des Geschöpfes schon in sich hat. Aber außer sich hat das unendliche Geisteswesen ursprünglich nichts finden können. Hätte es außer sich eine zweite unbegrenzte Anlage (Stoffanlage) finden können, so wäre es selber nicht unbegrenzt.

Wohl aber mußte es in sich seinen eigenen Grund, den unerfüllten Raum finden und in diesem auch die Potenz zu materieller Gestaltung entdecken, und indem es diese Theileigenschaften in der grenzenlosen Unterlage bestimmte, entstand folglich die Materie in ihm. Der Raum selbst ist die gestalt- und formlose, den Sinnen nicht wahrnehmbare Urmaterie (materia prima), welche durch die Verbindung mit der Zeit, dem Lichte, der Qualität u. s. f. theilweise zur Realität erhoben worden, d. h. Materie im gewöhnlichen Sinn (materia secunda) geworden ist. Diese Materie kann nichts Anderes sein, als die in unsere Sinne fallende Erscheinung des unendlichen Körpers.

5. Eine Ahnung dieser Gedankengänge findet sich schon in den altindischen Veden: (Colebrooke [Poley] S. 31).

„Damals (ursprünglich) war weder Nichtsein noch Sein; nicht war die Welt, noch der Himmel (Aether), noch etwas über ihm. Der Tod war nicht, noch war Unsterblichkeit, auch war keine Unterscheidung der Nächte und Tage. Aber Das (Tad) athmete ohne Anhauch allein mit Ihr (Sradhá) die in ihm enthalten ist. Etwas anderes als Er existirte nicht. Finsterniß war; dieß Weltall war in Dunkelheit gehüllt und ununterscheidbar. Diese Masse, von der Hülle bedeckt, wurde durch die Macht der Betrachtung hervorgebracht. Zuerst wurde Verlangen in seinem Geiste gebildet, dieß wurde der ursprüngliche erzeugende Same, den die Weisen, durch den Gedanken in ihrem Herzen erkennend, als Nichtsein, als die Fessel (Bedingung) des Seins unterscheiden."

§ 47.

Die erfüllte Materie ist aus dem Nichts geworden durch die fortschreitende Bestimmung des Lichtes, der Idee. Sie ist gebildet in dem unerfüllten Raume von dem selbstbewegten schaffenden Geist, der seine eigene Unterlage mit seinen Gedanken erfüllt, und die Theile der Quantität in ihrer Qualität fortschreitend offenbart.

§ 48.

Es gibt keine blos todte wirkliche Materie, denn alle wirklich erfüllten Raumtheile sind zusammengesetzt aus ewiger Materie und unendlichem Geist im ursprünglichen Sinn dieser Kategorie. (§ 43.)

Kein wirklicher Stoff ohne Idee, kein sichtbarer Stoff ohne Geist.

1. Soll man die in der Sprache längst geahnte Ein-

heit der Materie verstehen, und sich vor der Verwirrung der mannigfaltigen Erscheinungen retten, so muß man vorerst den unendlichen Körper des unendlichen Wesens und die endlichen Körper der endlichen Wesen unterscheiden. Die erstere unvergängliche und ins Grenzenlose ausgebreitete Materie hat man in neuerer Zeit die unorganische Materie, die letztere die organische Materie genannt. Wir werden später sehen, daß diese Bezeichnung eines richtigen Gegensatzes irrig sei (zu § 53). Aber wir reden in dem jetzigen Zusammenhange nur von der sogenannten unorganischen Materie, die allein als bloßer Theil des unendlichen Wesens betrachtet werden kann; und die Einheit dieser Materie liegt in dem Weltgebäude sichtbar vor uns.

2. So vielgestaltig und relativ=unermeßlich diese Materie aber ist, so ist sie doch nur ein Theil des absolut unermeßlichen Raumes, und daher nur ein Theil des unendlichen Wesens selbst, das aus dem absoluten Raum und aus der unendlichen Zeit besteht, aus deren Verbindung auch die Materie (secunda) geworden ist.

3. Es ist also falsch, der Materie, sei es als Summe aller erfüllten Theile, sei es gar ihren kleinsten Elementartheilchen (den Moleculen), eine Wesenheit für sich zuzuschreiben. Sie ist wesenhaft nur im Ganzen, als Theil des Einen unendlichen Wesens, nicht als eine selbstständige Macht und Wirklichkeit außer ihm.

4. Daher ist es auch ein spiritualistischer Unsinn, die Materie als das böse Wesen zu verschreien und in die Ertödtung und Vernichtung der Materie die moralische Lebensaufgabe zu setzen.

§ 49.

Es gibt keine für sich existirende sogenannte

unorganische Materie, und es gibt keine in sich bestehenden Urstoff-Theilchen (Elemente). Jene und diese sind nur Theile des Einen Körpers des Einen unendlichen Seins; der Theil aber ist wirklich nnr im Ganzen.

1. Da das unendliche Wesen lebt, und die Materie als Körper in ihm ist, so versteht sich das Leben der Materie von selbst. So wie man sich die Gesammtheit der Materie, das ganze Weltgebäude vorstellt, so steht der Annahme dieser Wahrheit auch von Seite unserer Sinne nichts entgegen; denn wir sehen die Sternenwelt in fortwährender Bewegung. Diese Bewegung des ganzen Weltgebäudes, oder besser Weltkörpers, kann nur Selbstbewegung, d. h. Leben sein.

Was wär' ein Gott, der nur von außen stieße,
Im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.

(Göthe.)

2. Wir lassen uns blos dadurch verleiten, die sogenannte unorganische Materie für todt zu halten, daß wir einzelne Theile derselben, sei es im Gedanken, sei es mit unsern Instrumenten isoliren, und außerhalb jenes in fortgesetzter innerer Lebenswandlung begriffenen Zusammenhanges betrachten. Diese isolirten Theile sind aber nur für unsere Theilbetrachtung todt. Obwohl wir sie isoliren, kommen sie in Wirklichkeit doch niemals außer den Zusammenhang der unendlichen Natur, sondern bleiben den Veränderungen des Lichts, der Wärme, den Gesetzen der Cohärenz, Affinität u. s. f. unterworfen, nehmen also doch Theil an dem Gesammtleben der Natur.

Wer — um ein analoges Bild aus dem endlichen Leben zur Verdeutlichung herbeizuziehen — den Splitter eines

Knochens oder den Abschnitzel eines Nagels für sich allein betrachtet, wird diese getrennten Theile im Hinblick auf den Menschen, dem sie angehört hatten, als todt erklären, obwohl er weiß, daß sie, so lange die Verbindung mit dem menschlichen Körper andauerte, in und mit diesem lebend waren.

§ 50.

Die Kategorie Materie und Geist im zweiten nachherigen Sinn ist demnach gleich der Kategorie Körper und Geist.

Sie setzt die bereits veränderte Unterlage, das theilweise erfüllte Nichts, den offenbar gewordenen Raum, mit Einem Wort das begonnene Wachsthum der ewigen Anlage voraus, welche der fortschreitenden Bewegung des unendlichen Geistes zu weiterer Voraussetzung dient.

Die Materie im secundären Sinn ist zwar geworden (aus der Materie im primären Sinn und dem Geist, der sie offenbar machte), aber da sie zu gestalteter Unterlage geworden ist und als Unterlage dem Geiste für die Zukunft dient, so hat die Kategorie Materie und Geist nun eine secundäre Bedeutung erhalten, deren Verwechslung mit der Urkategorie Materie und Geist (§ 43) auf Irrwege verleitet. Nur die scharfe Unterscheidung zwischen den beiden Kategorien, je nach dem Doppelsinn des Worts Materie, in Verbindung mit der Wahrheit, daß sie nur Theile Eines Wesens seien, führt aus dem Labyrinthe heraus, in das sich hier die Wissenschaft vielfältig verirrt hat.

§ 51.

Die seit Jahrtausenden angenommene Scheidung von Materie und Geist als zweier getrennter in ewigem Kampf

begriffener Ur-Existenzen ist demnach falsch und muß der Wahrheit weichen: Das Eine unbegrenzte und unendliche Sein ist

ursprünglich Verbindung von Materie (materia prima) und Geist = Raum und Zeit u. s. f.

und bildet sich selbst durch fortgesetzte Gestaltung und Erfüllung seiner Unterlage fort

zur Verbindung von Materie (materia prima et secunda) und Geist = Körper und Geist.

Der welt-historische Irrthum der zwei Urexistenzen Geist und Materie hat den Unfrieden und die Verwirrung unter den Menschen immer neu hervorgerufen. Dieser Dualismus zerreißt die Einheit des unendlichen Seins und bringt unlösbaren Zwiespalt in die menschliche Weltanschauung. Die Verbindung von Körper und Geist, Materie und Geist — auch im secundären Sinne — zu Einer realen Existenz ist bestimmt, den Menschen den Frieden zu bringen.

Jener Irrthum hatte nur den wichtigen Ansatz von Wahrheit erhalten, daß er den Dualismus im Unendlichen und im Endlichen betont hat, im Gegensatze zu bloßer Einfachheit. Sowie man die nothwendige Einheit des unendlichen Seins erfaßt, so folgt von selbst daraus, daß Materie und Geist nur Bestandtheile dieses Einen Wesens sein können, und die für todt gehaltene Materie wird sofort als Körper desselben lebendig.

§ 52.

Der Körper des unendlichen Seins wächst aus seiner ewigen Anlage unendlich fort, in unaufhörlicher Vervollkommnung. In ihm wird das unendliche Wachsthum des Einen ewigen Seins offenbar.

Die einzelnen Theile des unendlichen Körpers sind wohl

relativ-begrenzt, wie die einzelnen Zeitmomente, durch die sie in dem ewigen Raume gestaltet worden, auch vorübergehend sind. Aber der Körper selbst ist unendlich, weil er der Eine Körpers des unendlichen Seins ist. Er ist auch in seinen Theilen nicht der Vernichtung, sondern, wie die Naturwissenschaft in ihrer Weise auch gezeigt hat, nur der unaufhörlichen Wandlung ausgesetzt. Unendlicher Körper heißt also in unendlicher Wandlung und in unendlichem Wachsthum begriffener Körper. Unser menschlicher Körper hat als solcher nur eine von der endlichen Zeit begrenzte Wandlung und eben so ein abgeschlossenes Wachsthum. Der Körper des unendlichen Wesens, der aus dem grenzenlosen Raume durch den unendlich fortschreitenden Geist gebildet wird, wächst eben deshalb unendlich fort.

Die angewöhnte Vorstellung, daß der Körper nothwendig begrenzt und endlich sei, ist von unserm geschöpflichen Dasein entnommen. Für uns ist sie richtig, für die allgemeine Materie aber, deren letzte Grenze wir nirgends bestimmen können, d. h. für den Körper des unendlichen Wesens, ungereimt.

§ 53.

Das Eine Sein, welches aus Körper und Geist besteht, ist also Ein organisches Wesen.

Was irrthümlich unorganische Materie genannt wird, ist nur ein Theil dieses Seins, ist sein organischer Körper.

1. Der irrig benannte Gegensatz: unorganische Materie und organische Materie (zu § 48) muß also unendlich-organische Materie und endlich-organische Materie, oder wie wir im Verfolg sagen werden

makrokosmische Materie und mikrokosmische Materie benannt werden, da es keine unorganische Materie gibt; denn die uns in ihren Theilen todt und unorganisch scheint, ist in Wahrheit in ihrer Einheit lebendig und organisch als der Körper des unendlichen Seins.

2. Ein in sich einheitliches, aus Körper und Geist bestehendes Wesen ist insofern ein organisches Wesen. Organismus heißt die zur Einheit verbundene und von eigenem Leben bewegte, in ihren Theilen (Gliedern) mannigfaltig gestaltete Materie. Die makrokosmische Materie ist als Körper des unendlichen Wesens offenbarer Organismus.

III.

Der Eine Makrokosmos und die vielen Mikrokosmen.

§ 54.

Wenn wir nun aber von der Anschauung des Einen unbegrenzten und unendlichen organischen Seins den Blick auf uns selbst zurückwenden, so werden wir der Begrenztheit und Endlichkeit unseres Wesens gewahr.

Wenn wir uns sodann umschauen außer uns, so ersehen wir eine ungezählte Menge anderer beschränkter und endlicher Wesen, die wie wir existiren.

Wie erklärt sich diese Vielheit von beschränkten und endlichen Organismen neben dem Einen unbegrenzten und unendlichen Sein, das wir gefunden haben?

Die Mannigfaltigkeit der Materie ist für uns kein Hinderniß mehr, um die Einheit des unendlichen Seins zu erkennen; denn so mancherlei Formen im Einzelnen die

Materie angenommen hat, wir wissen doch, daß alle diese Partikulargestalten nur Theile sind Eines in sich verbundenen Weltkörpers und daß sie keine Existenz für sich haben. Eine Vielheit von Wesen ist also in ihnen nicht wahrzunehmen, vielmehr die Einheit des Einen unendlichen Wesens überwältigend offenbar.

Die Schwierigkeit beginnt erst, wenn wir an unser eigenes Dasein denken und diesem ähnliche beschränkte aber in sich selbst abgeschlossene Organismen (Selbstganze) an die Seite stellen. Dem natürlichen Verstand drängt sich hier sofort das Bedenken auf: Da ist wirkliche Vielheit von Wesen. Wie verhält sie sich zu jener nothwendig-unendlichen Einheit des Seins?

Versuchen wir nun von der gewonnenen Grundanschauung aus zur Lösung des Räthsels vorzudringen. Wir haben bis jetzt folgende Resultate gewonnen:

1) Der Mensch denkt sich das Sein als Verbindung zweier Ur-Theile (Kategorien).

2) Die verschiedenen Namen, welche der Mensch diesen Urbestandtheilen beilegt, sind nur verschiedene Bezeichnungen eines Seins, sei dasselbe endliches Sein oder unendliches Sein.

5) Wenn der Mensch vom endlichen Sein abstrahirt, so stößt er auf Ein unendliches Sein, welches aus Einer unendlicher Unterlage, dem Raum, und Einer unendlichen Eigenschaft, der Zeit besteht.

Der Mensch stößt darauf durch eine doppelte Abstraction: Er kann

a) alle Eigenschaften wegdenken, die Eigenschaften der endlichen Existenzen und die Eigenschaft der unendlichen Existenz, und kommt nun zu Einer unbegrenzten Unterlage, weil die Unterlagen der end-

lichen Existenzen sich ihm in die unbegrenzte Unterlage auflösen. Von dieser Einen unbegrenzten Unterlage gelangt er aber sofort zu Einer unendlichen Existenz, weil unbegrenzte Unterlage ohne unendliche Eigenschaft nicht gedacht werden kann.

Oder er kann

b) alle endlichen Existenzen wegdenken (alle endlichen Eigenschaften sammt allen endlichen Unterlagen) und gelangt dann zu Einer unbegrenzten Unterlage, welche nothwendig mit Einer unendlichen Eigenschaft verbunden sein muß, womit also die unendliche Existenz per se außerhalb der endlichen Existenzen gegeben ist.

Die Frage entsteht nun: Was ist diese Eine unendliche Eigenschaft, die unaufhörlich aus ihrer unbegrenzten Unterlage hervorgeht? Kann

diese Bewegung, die aus der Ruhe,
diese Entwickelung, die aus der Anlage,
diese Zeit, die aus dem Raume,
diese Differenz die aus der Indifferenz,
dieses Werden, das aus dem Nichts u. s. f.

hervorgeht, das Weltall sein mit seiner Vielheit von endlichen Existenzen?

Da die Eine unendliche Existenz unmöglich aus vielen endlichen Existenzen bestehen kann, so sind nur zwei Antworten möglich:

Die erste indische: „Was wir als Vielheit endlicher Existenzen sehen, ist nur Schein, nicht Wirklichkeit, ist nur vorübergehende Theilerscheinung, die sich in der Einheit des unendlichen Seins auflösen muß. Die Brahmanen sagen: „Dieses Eine Sein ist Brahma. Gott in Allem." Die Buddhisten

sagen: „Nur in dem Einen Nichtsein (der ewigen Unterlage) ist die Ruhe und die Rettung zu finden vor den Wechseln des nichtigen Lebens.“ So konnte die Menschheit in ihrer Jugend denken, wo die begeisterte Hingabe an Gott bis zur Selbstvernichtung des Menschen sich steigert. Das Selbstbewußtsein des reiferen Menschen aber widerspricht mit Entschiedenheit. Wir wissen, daß wir wirklich existiren, wenn auch in begrenzter Weise, und daß wir eben deshalb als beschränkte Existenzen von der unendlichen Existenz verschieden, also keine bloße Theile dieser sind.

Die zweite berichtigte Antwort ist: Die endlichen Sonderexistenzen sind kein Schein, sie sind wirklich. Sie können demnach keine bloße Theile der unendlichen Existenz sein. Da sie, wie diese, aus Unterlage und Eigenschaft, Raum und Zeit u. s. f. bestehen, aber in begrenzter Weise, nicht wie das Eine unendliche Wahre in unbegrenzter Weise, so können sie daher nur begrenzte Abbilder der Einen ewigen Existenz sein.

Nicht also wir sind die Eigenschaften, womit das unendliche Subject sich selbst bestimmt, sondern dieses Subject hat außer uns die ihm zukommende unendliche Eigenschaft, durch welche es sich selbst bestimmt. Es lebt also ein reales unendliches Sein vor und neben den endlichen Existenzen, die daher nur seine Geschöpfe sein können. Es gibt also Eine unendliche Existenz und es gibt viele abgeleitete endliche Existenzen, die von jenem geschaffen sind.

§ 55.

Die Existenz dieser kleinen Organismen (Pflanzen, Thiere, Menschen) kann keine Täuschung sein. Wir hätten das unbegrenzte und unendliche Wesen nicht denken können, wenn wir nicht wären, und wir könnten unserer selbst nicht bewußt sein, wenn wir nicht existirten.

1. Die pantheistische Flucht vor der logischen Schwierigkeit, neben jener Einheit diese Vielheit zu begreifen, zu der Annahme, daß die Existenz der endlichen Organismen eine bloße Täuschung sei, ist besonders deutlich in der indischen Philosophie wahrzunehmen:

„Gleich Wasser, Mond, Luft, Städten und andern
Traumgebilden
Ist diese Welt ein Ding, unwesenhaft und meßbar,
Dem Werden und Vergehen unterworfen, wie an
Perlmuscheln der Silberglanz, die Schlingungen der
Schlangen,
Geht sie in der durch eig'nes Wesen weisen Gottheit
Bei Thorheit auf, doch wieder unter beim Entstehen
Der Wahrheitskunde."

(Prabodhatschandrodaja.)

Und unser Denken faßte sie nur als Brahma's Denken.

„„Ich bin"" so unterscheidend, „„bin nicht"" so mit
dem Geiste
Zugleich ringsum die Wesenheiten tilgend, prüfend
Des Denkens Selbst — bist hörend die Wesenheit in
Wahrheit
Du wieder; alsdann strahlet, zerstreut das Welten-
dunkel,
Mit eignem Glanze ruhig, endelos das Licht
Hervor mit untergegang'ner Lust!" (Ebenda.)

2. Dieser zu völliger Auflösung aller menschlichen Individualität führende Gedanke begegnet uns in unsern Tagen nur weniger gründlich in beschränkt-materialistischer Fassung häufig wieder. Die Naturforschung unterscheidet zwar nur zwischen der sogenannten unorganischen und der organischen Materie (vergl. zu § 49), aber trotzdem behandelt sie noch unsern mikrokosmisch organischen Körper, wie wenn er nur ein Theil des makrokosmischen Körpers oder der allgemeinen Natur wäre, während er in Wahrheit ein Theil unseres (mikrokosmischen) Wesens ist.

3. Am klarsten ist hier unser geistiges Selbstbewußtsein: „Cogito ergo sum.“ (Cartesius.) Wenn wir nicht unserer selbst voraus bewußt wären, so wäre es mit allem unserm Wissen zu Ende; denn all' unser Denken setzt das Selbstbewußtsein als wahr voraus. Wir unterscheiden in demselben unsern Geist von unserm Körper und fassen beide in Ein wirkliches Wesen zusammen. Wir wissen, daß wir sind. Und sodann unterscheiden wir uns als körperlich-geistige Wesen von andern Wesen. Wir wissen, daß wir diese nicht sind. Damit wird freilich jene schwierige Frage nicht beantwortet, es wird nur das Bedürfniß einer genügenden Antwort energisch anerkannt. Jene unendliche Einheit existirt wirklich, und diese Vielheit endlicher Wesen existirt auch wirklich. Beides ist dem Verstande klar, sofern er logisch denkt. Dieser Gegensatz kann daher nicht mehr eine Urkategorie sein, denn diese ist der Dualismus in der Wesenseinheit. Er kann nur der Gegensatz des Einen ursprünglichen Wesens und der abgeleiteten vielen Wesen sein.

§ 56.

Diese beschränkten Organismen können auch nicht Theile

des unbegrenzten Organismus sein. Denn wären sie Theile, so müßten sie Theil haben an dem unendlichen Leben des unendlichen Seins. Wir sehen aber, daß Myriaden solcher Wesen vor uns vollendet worden und dem Tode verfallen sind, und wissen, daß dieses organische Leben aus beschränkter Unterlage aufwächst und in begrenzter Zeit abstirbt.

Die Endlichkeit der mikrokosmischen Körper ist wesentlich verschieden von der Wandelbarkeit der makrokosmischen Materie. Die festen Theile der letzteren werden unter gewissen Bedingungen flüssig, die flüssigen gasförmig, aber auch wieder umgekehrt. Sie hören nie auf, Theile der allgemeinen Materie zu bleiben. Ihre Formen wechseln, aber ihr Wesen ist unzerstörbar. Die Körper der Thiere dagegen sterben, d. h. sie gehen als Theile der besonderen Thierwesen vollständig unter und in eine andere Wesenheit, in die allgemeine Materie über. Das gestorbene Thier hat aufgehört zu existiren. Sein Körper ist als Leiche „verwest". Es lebt nicht weiter fort in der Natur. Die makrokosmischen Elementartheile, von denen sein mikrokosmischer Körper hergenommen war, fallen wieder in die Natur zurück und werden in ihr aufgelöst. Sie dauern in ihr fort als bloße (sogenannte unorganische) makrokosmische Körpertheile, nicht mehr als Thiertheile. Die Auflösung eines Krystalls in Flüssigkeit also ist bloße Wandlung, die Auflösung der mikrokosmischen Leichname dagegen ist Verwesung.

§ 57.

Sie können nicht Theile sein der unendlichen Existenz; denn es sind ihrer Viele mit verschiedenem individuellem Bewußtsein, und das unendliche Sein ist nothwendig Eines, aus einer Unterlage erwachsend, zu Einem Bewußtsein sich erhebend.

Das Eine unendliche Wesen, das Einen Körper und Einen (concentrischen) Geist hat, muß eben daher auch Ein (ungetheiltes) Selbstbewußtsein haben. Es war eine der wunderlichsten und in Wahrheit blasphemischen Grillen der neueren deutschen Philosophie, zu meinen, daß der Eine Allgott erst in den Menschen zu seinem Selbstbewußtsein gelangt sei. Er hätte unter dieser Voraussetzung, obwohl in sich Ein Wesen, Vielheit des Selbstbewußtseins, und obwohl in sich unbegrenzt, nur begrenztes Selbstbewußtsein, d. h. sein Selbstbewußtsein wäre im Widerspruch mit seinem Selbst, was Unsinn ist. Jeder Mensch hat das Selbstbewußtsein seines besonderen und beschränkten Ich, welches eben deshalb zu unterscheiden ist von dem großen und absoluten Ich des Einen makrokosmischen Wesens.

§ 58.

Diese kleinen Organismen können auch nicht aus sich und unabhängig für sich existiren; denn sie haben nur einen beschränkten Raum und eine begrenzte Zeit in sich und werden demnach von dem unbeschränkten Raum und der unbegrenzten Zeit außer ihnen bedingt und umschlossen. Das heißt: Das Eine unbegrenzte und unendliche Wesen ist die Bedingung und Beschränkung ihres begrenzten Daseins.

§ 59.

Die vielen begrenzten Organismen haben die ursprüngliche Ursache ihrer Existenz nicht in sich selbst, denn ihre Unterlage ist nothwendig begrenzt, die ursprüngliche Ursache von Allem was ist aber ist nothwendig unbegrenzt.

Nur das Eine ewige Sein hat seine Ursache in sich selbst.

Wenn wir die Urkategorien des Seins an diese mikrokosmischen Wesen halten, so finden wir immer ihre Unterlage schon als nothwendig begrenzt, und eben deshalb kann sie nicht ursprünglich, sondern muß abgeleitet sein, denn die ursprüngliche Unterlage ist nothwendig unbegrenzt. Die Begrenzheit und Abhängigkeit der Unterlage bedingt aber die Endlichkeit der Eigenschaft. Wir haben also Ein unbegrenztes und unendliches Wesen und viele begrenzte und endliche Wesen.

§ 60.

Was wir zu Anfang der Untersuchung „Alles was ist" genannt haben, den Inbegriff alles Seins, das zerfällt demnach in zwei wesentlich verschiedene Existenzen:

I. die Eine ursprüngliche unbegrenzte und unendliche Existenz, d. h. der Makrokosmos,

II. die Menge abgeleiteter und nothwendig beschränkter Existenzen, d. h. die Mikrokosmen.

Der energische Schnitt zwischen

dem Einen Makrokosmos

und

den vielen Mikrokosmen,

welchen die Logik nun vollzieht, muß der uralten Vermischung beider Welten, die in den mannigfaltigsten Gestalten die Wissenschaft geirrt hat, ein Ende machen. Dieser Schnitt überwindet die Irrthümer des Pantheismus und des Theismus und erkennt zugleich die in beiden verborgenen Wahrheiten an. Die Pantheisten haben die Verbindung der makrokosmischen Materie mit dem Einen göttlichen Wesen mehr oder

weniger richtig erkannt, aber die mikrokosmischen Wesen irrig zu bloßen Theilen des Einen — dann in sich verwirrten Allgottes gemacht. Die Theisten haben zwischen Gott dem Schöpfer und den Menschen seinen Geschöpfen unterschieden, aber Gott außer die makrokosmische Welt gesetzt und daher seine Wirklichkeit und die Göttlichkeit der Natur verkannt.

§ 61.

Außer dem Einen Makrokosmos und den vielen Mikrokosmen gibt es keine dritte Wesenheit.

Was der gemeine Sprachgebrauch Sache nennt, ist kein Wesen, wenn es nicht zugleich ein Mikrokosmos ist (z. B. ein Thier). Die leblosen Sachen existiren nicht, sie sind nur Theile der sogenannten unorganischen Materie oder richtiger des organischen makrokosmischen Körpers. (§§ 49—53.)

1. Es gibt kein lebloses Wesen, denn jedes Wesen besteht aus Raum und Zeit, Materie und Geist u. s. f., d. h. es ist lebendig. Der Schein der leblosen (unorganischen) Theile der allgemeinen Materie kann uns nicht mehr in der Annahme dieser Wahrheit stören, denn die allgemeine Materie ist als Gottes Körper offenbar voll Leben.

Der Marmorblock existirt nicht für sich, so wenig als der Brunnquell, oder die in dem Glase eines Chemikers aufgefangenen Gase; sie sind nur Theile der Erdoberfläche und als solche der allgemeinen Natur, welche in Wahrheit als göttlicher Körper existirt. Der Theil, der nur Theil ist, kann nur im Ganzen existiren. Wird er durch den menschlichen Gedanken von diesem losgetrennt und in seiner Getrenntheit betrachtet, so erscheint er insofern todt. Die Lostrennung in Wirklichkeit aber, so daß jener Theil ein für sich bestehendes Ganzes würde, ist unmöglich; er bleibt doch,

was der Mensch auch für Schranken baue, im allgemeinen Naturzusammenhang.

2. Der Begriff der Sache, der hier sehr oft die Untersuchung irre geführt hat, ist ein von dem Menschen für menschliche Zwecke gemachter, kein Naturbegriff. Die Sache ist nicht gleich Wesen. Der Mensch heißt Sachen:

a) die Theile der natürlichen Materie, die er aus irgend einem Grunde in ihrer Getrenntheit auffaßt, d. h. einzelne Theile des Einen makrokosmischen Wesens;
b) die ursprünglichen mikrokosmischen Wesen, z. B. die Hausthiere, über die er Herrschaft übt;
c) die Abfälle der Mikrokosmen, z. B. Thierfelle, Hörner, Holzstücke, Obst, die nicht mehr als Theile der mikrokosmischen Körper in diesen existiren, sondern im Uebergang in die makrokosmische Materie begriffen oder wieder Theile dieser geworden sind;
d) die von dem Menschen durch Verbindung, Scheidung und Verarbeitung jener Theile der allgemeinen Materie und der Abfälle der Mikrokosmen gemachten Dinge, wie das Glas, die Statue, der Stuhl u. s. f. Der Mensch legt diesen Dingen in seiner Vorstellung die Kategorien seines Seins bei, weil er ihrer zu seinem Sein bedarf, weil sie — zwar nicht in sich und für sich — wohl aber für ihn sind, weil sie den Stempel seiner Persönlichkeit an sich tragen. Das Glas, die Statue, der Stuhl sind in Wahrheit nur Theile, Stücke der Materie, wie der Kiesel, der Marmor, das Eisen oder das Holz, woraus sie gemacht sind. Sie bestehen vor der makrokosmischen Natur nicht als selbständige Wesen, sie sind ganz und gar von ihr erfüllt und beherrscht, sie sind nur Theile derselben. Nur der Mensch betrachtet sie

aus menschlichen Rücksichten, wie wenn sie Ganze wären.

3. Man nennt die „leblosen Sachen" zuweilen auch „Körper", obwohl unrichtig, da sie nur Körpertheile sind, denn Körper heißt ein aus Gliedern bestehendes, aber zur Einheit verbundenes und daher wesenhaftes Ganzes. Nur lebende Wesen haben einen Körper. Körper und Organismus sind nicht zu trennen.

4. Außer den Sachen gibt es noch eine Menge gemachter Begriffe, die der Mensch gebildet hat, um sich zurecht zu finden in der lebendigen Welt, und die wieder nur für den Menschen einen Schein von Wesenheit, eine relative Existenz haben, in Wirklichkeit aber nicht für sich existiren, wie z. B. in gewissem Sinne die Kategorien des Seins selbst, insofern sie nur Denkpole unseres Verstandes sind, oder geometrische Begriffe (Dreieck, Viereck, Kreis), die nur Anschauungsformen unserer Combination sind, oder bloße Ausdrücke (Theilwerke) des menschlichen Geistes, wie die Wörter der Sprache u. dgl. Es ist selbstverständlich, daß man leicht in Trugschlüsse sich verwickelt, wenn man diesen Begriffen eine für sich begründete Existenz zuschreibt, und nach ihnen wirkliche Existenzen beurtheilt.

§ 62.

Die logische Erkenntniß der Wahrheit ist so lange durch folgenden Irrschluß aufgehalten worden:

Die Welt stellt sich der Anschauung als Vielheit der Eigenschaften dar, der Grund der Welt aber als Einheit der Unterlage. Daraus schloß man: Die vielen Eigenschaften gehören zusammen und sind in ihrer Mannigfaltigkeit die Folge des Einen Grundes. Man schrieb so „Allem was ist" Einheit des Wesens zu und kam zum Pantheismus.

Man hätte schließen sollen: Da nur Eine unbegrenzte Unterlage bleibt, wenn wir alle Eigenschaften wegdenken, so kann es auch nur Eine unendliche Eigenschaft geben des Einen unendlichen Seins. Folglich müssen die endlichen Eigenschaften, die wir in der Welt finden, unterschieden werden von dem unendlichen Sein. Sie können nicht Theile desselben, sie müssen von ihm abgeleitete, d. h. aus ihm erschaffene Wesen sein.

Die Wahrheit ist:

Der Eine Makrokosmos besteht aus Einer Unterlage und Einer Eigenschaft.	Die Vielheit der Mikrokosmen besteht aus Vielheit der Unterlagen und Vielheit der Eigenschaften.

Der Irrthum war der Sprung aus der Einen makrokosmischen Unterlage zu der Vielheit der mikrokosmischen Eigenschaften, wobei die Eigenschaft des Makrokosmos, der unendliche Geist, und die Vielheit der mikrokosmischen Unterlagen übersehen und der ewige Grund des Makrokosmos mit der endlichen Eigenthümlichkeit der Mikrokosmen in unmittelbare Verbindung gebracht wurde.

Der mehrtausendjährige logische Fehler findet eine Erklärung in dem gemüthlichen Drang des Menschen, mit sich, d. h. mit seinem Ich so bald als möglich ins Reine zu kommen. Die Speculation suchte voraus die Begründung des denkenden Ichs, und wollte für dieses eine — wenn auch noch so relative — Unsterblichkeit. Dieser Drang zeigt sich in den Philosophen des Alterthums, wie in den Neueren. Eine Zeit lang hat das Christenthum durch seinen praktischen Inhalt jenes gemüthliche Bedürfniß, das zur Speculation getrieben, befriedigt und die Speculation dadurch zurückgehalten. Erst seitdem der Gehalt des Christenthums den Menschen vielfältig unverständlich und unglaublich geworden,

ist der Trieb der speculativen Erfassung der Wahrheit wieder aufgewacht; und die Forschung, den alten Spuren folgend, hat sich in den alten Fehler neu verwickelt. Sie wollte zu schnell zum Ziele, d. h. zur Befriedigung kommen. Deshalb übersprang sie die Mittelglieder.

§ 63.

Der Gegensatz des Einen Makrokosmos und der vielen Mikrokosmen ist demnach nicht eine Kategorie wie Raum und Zeit u. s. f., d. h. er bezeichnet nicht Ur-Theile Eines Seins, sondern verschiedenes Sein, wie die Gegensätze:

Schöpfer und Geschöpf,
Göttliches und Menschliches u. s. f.

Der Dualismus der Kategorien ist innerhalb eines jeden Wesens. Die Kategorien unterscheiden die Ur-Theile, aus denen die Wesen bestehen. Der Gegensatz Makrokosmos und Mikrokosmen dagegen scheidet das Eine unendliche Wesen von den vielen endlichen Wesen. Die Kategorien sind in ursprünglicher und unendlicher Weise innerhalb des Makrokosmos und sie sind in abgeleiteter und endlicher Weise in den Mikrokosmen wahrzunehmen. Weil diese doppelte Unterscheidung vielfältig übersehen worden ist, sind zahllose Irrthümer entstanden. Der makrokosmische Raum z. B. ist wesentlich unbegrenzt und die makrokosmische Zeit ist unendlich. Unser mikrokosmischer Raum, d. h. unser Körper dagegen ist wesentlich begrenzt und unsere mikrokosmische Zeit, d. h. unser menschliches Leben ist sterblich. Wenn man, statt diese Verschiedenheit der Wesen mit in Anschlag zu bringen, ununterschieden von Raum und Zeit spricht, so werden unwillkürlich Wahrnehmungen, die nur von der mikrokosmischen Kategorie gelten, auf die makrokosmische Kate-

gorie übergetragen, wohin sie nicht gehören, und umgekehrt. Wie die Speculation deshalb in tiefe Irrthümer hineingerathen ist, so sind es auch die übrigen Wissenschaften. Die Zukunft wird darüber Musterung halten und das Ungehörige ausscheiden.

§ 64.

Der Eine Makrokosmos ist das Eine organische aus Körper und Geist bestehende Wesen, das seinen unergründlichen und unerschöpflichen Grund ewig in sich hat, und in unendlicher Selbstvervollkommnung fortschreitet.

Der Eine Makrokosmos ist Gott.

Die vielen begrenzten Mikrokosmen haben ihren Grund und ihre Begrenzung in ihm. Sie sind Gottes Geschöpfe.

1. Die Ahnung, daß der Makrokosmos Gott sei, geht durch die alten Naturreligionen hindurch, und tritt in Mystikern und Sehern — zu denen in gewissem Sinne auch die großen Dichter zu zählen sind — von Zeit zu Zeit in einzelnen Bildern hervor. Statt vieler Belege erinnern wir an das Wort Dante's:

„Wie die Seele (des Menschen), noch vom Staub (dem Leib) umgeben
Durch Glieder von verschied'ner Art beweist,
Was in ihr für verschied'ne Kräfte leben
So zeiget seine Huld der Weltengeist,
Der ewig Einer ist, hier vielgestaltet
Im Sternenheer, das durch den Himmel kreist.
Daher verschied'ne Kraft verschieden waltet
Im edlen Körper, welchen sie durchdrang (dem Weltkörper),
In dem sie, wie in euch das Leben schaltet.

Und da sie heiterer Natur entsprang,
Glänzt diese Kraft in jedes Sternes Lichte,
Gleichwie im Augenstern der Wonne Drang."
(Paradies.)

2. Unter den neueren Philosophen ist vorzüglich ein Deutscher zu nennen, der mit genialem Blicke die Wahrheit in der Ferne und daher freilich noch undeutlich gesehen hat, obwohl es ihm noch nicht geglückt ist, dieselbe wissenschaftlich zu begründen und zu bestimmen, „ein Denker ersten Ranges", der sich selbst mit liebenswürdiger Bescheidenheit einen Dilettanten der Philosophie genannt hat, weil er kein gelehrter Philosoph von Beruf war, der aber ein Fürst im Reiche des Geistes und zugleich ein mächtiger Fürst der Erde war. Wir meinen Friedrich den Großen. In den französisch geschriebenen Briefen an d'Alembert hat er seine geheimsten Gedanken über Gott vertraulich ausgesprochen. Diese Aeußerungen, damals nicht verstanden, sind so bedeutend, daß wir uns die Freude, sie hier wieder mitzutheilen, nicht versagen können.

a) Brief vom 18. Okt. 1770: Puisqu'il faut entrer dans ce labyrinthe, il n'y a que le fil de la raison qui puisse m'y conduire. Cette raison me montrant des rapports étonnans dans la nature et me faisant observer les causes finales si frappantes et si évidentes, m'obligent de convenir qu'une intelligence préside à cet univers, pour maintenir l'arrangement général de la machine. Je me représente cette intelligence comme le principe de la vie et du mouvement. Le système du chaos développé me paroît insoutenable, parce qu'il eût fallu plus d'habileté pour former le chaos et le maintenir que pour arranger les choses telles qu'elles sont. Le système d'un monde créé de rien est contradictoire et par conséquent absurde:

il ne reste donc que l'éternité du monde, idée qui n'impliquant aucune condradicticn, me paroît la plus probable, parce qui est aujourdhui peut bien avoir été hier et ainsi du reste. Or l'homme étant matière, pensant et se mouvant, je ne vois point pourquoi un pareil principe pensant et agissant ne pourroit pas être joint a la matière universelle. Je ne l'appelle pas esprit, parce que je n'ai aucune idée d'un être qui n'occupe aucun lieu, qui par conséquent existe nulle part; mais comme notre pensée est une suite de l'organisation de notre corps, pourquoi l'univers, infiniment plus organisé que l'homme, n'auroit-il pas une intelligence infiniment supérieure à celle d'une aussi fragile créature?

„Mais, mon cher Diagoras, si vous prétendez que je vous explique dans un plus grand détail ce qu'est cette intelligence que je marie à la matière, je vous prie de m'en dispenser. J'entrevois cette intelligence comme un objet que l'on apperçoit confusément à travers un brouillard; c'est beaucoup que de la deviner, il n'est pas donné à l'homme de la connoître et de la définir. Je suis comme Colomb, qui se doutoit de l'existence d'un nouveau monde, et qui laissa à d'autres la gloire de la découvrir."

b) Brief vom 31. Dez. 1770: „Je suis couvaincu qu'il (Dieu) ne sauroit être matériel, parce qu'il seroit pénétrable, divisible et fini. Si je le suppose un esprit, je me sers d'un terme métaphysique que je n'entends pas, en le prenant selon la définition des philosophes — je dis des sottises, car un être, qui n'occupe aucun lieu, n'existe réellement nulle part et il est même impossible qu'il y en ait un. J'abandonne donc la matière et l'esprit pur et pour avoir quelque idée de Dieu, je me le représente comme l e s e n s o r i u m de l'univers, comme l'intelligence

attachée à l'organisation éternelle des mondes qui existent et en cela je ne m'approche point du système de Spinosa, ni de celui des stoiciens, qui regardoient tous les êtres pensans comme des émanations du grand esprit universel, auquel leur faculté de penser se rejoignoit aprês leur mort. Les preuves de cette intelligence ou de ce sensorium de la nature sont celles-ci: les rapports étonnans qui existent dans tout l'arrangement physique du monde, des végétaux et des êtres animés; en second lieu l'intelligence de l'homme. Car si la nature étoit brute, elle nous auroit donné ce qu'elle n'a pas elle-même„ ce qui est une contradiction grossière."

c) Brief vom 13. März 1871: „Vous me proposez d'abord un terrible sujet, qui est Dieu, incompréhensible pour un être borné comme je le suis, et dont je ne puis me faire une autre idée, dont je n'ai de compréhension que par celle que me donne tout corps organisé qui jouit du don de la pensée. J'envisage toute l'organisation de cet univers et je me dis à moi-même: si toi qui n'es qu'un ciron, tu penses étant animé, pourquoi ces corps immenses qui sont dans un mouvement perpétuel, ne produiroient-ils pas une pensée bien supérieure à la tienne?"

d) Examen critique du Système de la Nature. (Oeuvres IX. 156.)

L'homme est un être raisonnable produit par la nature: il faut donc que la nature soit infiniment plus intelligente que lui, ou bien elle lui aurait communiqué des perfections qu'elle ne possède pas elle-même, ce qui seroit une contradition formelle.

Si la pensée est une suite de notre organisation, il est certain que la nature, immensément plus organisée

que l'homme, partie imperticible du grand tout, doit posséder l'intelligence au plus haut degré de perfection. La nature aveugle, aide du mouvement, ne peut produire que la confusion; et comme elle agirait sans combinaisons, elle ne pourrait jamais parvenir à des fins déterminées ni produire de ces chefs-d'oeuvre que la sagacité humaine est obligée d'admirer dans l'infiniment petit comme dans l'infiniment grand.

III.

Das Wissen von Gott.

1.

Wenn der Menschengeist den Urgrund sucht von Allem was ist und deßhalb Alles was ist wegdenkt, so versinkt er zuletzt in der Unermeßlichkeit des Raumes, den er nicht wegdenken kann.

Nichts entdeckt er darin. Ein undurchdringliches Dunkel, bewegungslos, unterschiedslos, grenzenlos, zeitlos umgiebt ihn überall.

Auch der starke Muth wird erschüttert, wenn er sich an Nichts mehr halten kann, wenn ihn die unentrinnbare Oede rings umfängt.

2.

Ist dieser dunkle Urgrund das ewige Sein? Unmöglich, denn wäre er das Sein, so wäre er nicht der Grund des Seins. Der Menschengeist kann sich kein Sein denken, ohne einen Grund des Seins entweder in oder außer dem Sein. Niemals aber ist der Grund das Sein selber, dessen Grund er ist.

In allem Sein unterscheiden wir die Eigenschaft von der Unterlage. Aber der gefundene Urgrund alles Seins ist unterschiedlos und eigenschaftslos. Er kann also nicht das Sein sein.

3.

Ist der ewige Urgrund Gott?

Er ist nicht Gott; denn wäre er Gott, so wäre Gott nicht. Der Urgrund ist das Nichtseiende, welches die Voraussetzung des Seins ist.

Aber er ist die nicht wegzudenkende Unterlage in Gott, wenn Gott wirklich ist.

4.

Wäre Gott außer dem Raume, so wäre er nicht, denn es gibt kein Jenseits des Raumes, da in allem Jenseits der Raum ist, wie in dem Diesseits.

Aber Gott kann auch nicht innerhalb des Raumes sein, denn was wäre der Raum, der von Ewigkeit her größer wäre als Gott und was wäre ein Gott, der von dem grenzenlosen Raume eingefangen wäre?

Der ewige Raum muß in Gott sein, wenn Gott wirklich ist.

5.

Wer zeigt dem denkenden Menschengeiste den Weg aus dem dunkeln Nichts zum wirklichen Sein?

Oder muß der logische Geist in dieser entsetzlichen Leere rettungslos umherirren, muß er daran verzweifeln, daß er einen Ausgang finde?

6.

Dem Menschengeist ist der Weg gezeigt, der ihn

aus dem Dunkel zum Lichte, und aus dem Nichtsein zum Sein hinüberführt.

Wir können uns kein Sein denken, in dem nicht Unterlage und Eigenschaft verbunden sind.

Das Sein besteht aus Unterlage und Eigenschaft. Die Unterlage ist die Voraussetzung der Eigenschaft, die Eigenschaft ist die Folge der Unterlage.

7.

Aus dem ewigen Grunde geht die unendliche Folge hervor. Der Grund ist die Unterlage, die Folge ist die Eigenschaft. Ihre Verbindung ist das unendliche Sein.

8.

Da es nur Eine ewige Unterlage gibt, neben der keine zweite denkbar ist, so gibt es auch nur Ein unendliches Sein; denn gäbe es zwei oder mehrere, so müßte es auch zwei oder mehrere unbegrenzte Unterlagen geben, was undenkbar ist.

9.

Das Eine unendliche Sein, welches den ewigen Urgrund in sich selber hat, ist der Eine Gott.

10.

Es kann nicht zwei, drei oder mehrere Götter geben, weil es nicht zwei, drei oder mehr ewige Unter-

lagen geben kann. Ein Gott, der nicht den nothwendigen Einen Grund seines Wesens in sich hätte, wäre kein wirklicher Gott.

11.

Der Gott, der vor dem denkenden Menschengeiste aus der dunkeln Tiefe des unermeßlichen Urgrundes in lichter Herrlichkeit aufsteigt, ist Geist.

Noch hat sich dem Gedanken nirgends die sinnlich wahrnehmbare Materie gezeigt und dennoch hat der Gedanke Gott gefunden.

12.

Aber Gott ist nicht als einfacher, gegensatzloser Geist erkannt worden. Ein einfacher, gegensatzloser Geist ist ein Wort ohne Wirklichkeit, denn das Sein besteht aus Unterlage und Eigenschaft.

13.

Wäre Gott nur der Grund ohne die Folge, so wäre er nicht wirklich.

Würde Gott nur als die Folge gedacht, ohne den Grund, so würde er den Grund seiner selbst nicht in Sich haben und wäre daher kein Gott.

Gott ist daher Verbindung des ewigen Grundes mit der unendlichen Folge.

14.

Wäre Gott die ewige Ruhe, ohne die unendliche Bewegung, ihre Folge, so wäre er der ewige Tod, nicht das ewige Leben.

Wäre Gott nur Bewegung, ohne Ruhe, so wäre keine Seligkeit in Gott. In Gott ist die ewige Ruhe mit unendlicher Bewegung verbunden.

15.

Fände Gott in Sich nichts zu unterscheiden, so wäre er bewußtlos, denn außer Sich konnte er im Uranfang nichts unterscheiden, da nichts außer ihm war, und ohne Unterscheidung kein Bewußtsein denkbar ist.

In Gott ist der unterlägliche Geist mit dem eigenschaftlichen Geiste zu lebendiger Einheit verbunden. Gott ist der Sich selbst erkennende Urgeist.

16.

Was wäre das für ein Geist, der sich selber weder erkennen noch bestimmen, noch beherrschen könnte? Das aber kann nicht der gegensatzlose Geist, das kann nur der Geist, der in sich unterscheidet.

Wie hätte Gott die sichtbare Welt schaffen können, wenn er nicht zuvor in Sich selbst hineingeschaut hätte.

Wie sollte Gott die Welt beherrschen, wenn er Sich selber nicht beherrschen könnte?

17.

Der unermeßliche Raum ist in Gott als die nothwendige Voraussetzung der unendlichen Zeit, in der das Leben Gottes sich entwickelt.

Der Raum ist die Ruhe, die Zeit ist die Bewegung Gottes.

Gott besteht aus dem ewigen Raume und der endlos fortschreitenden Zeit.

18.

Die einzelnen Zeitmomente zwar sind vorübergehend und endlich; aber die Zeit selbst ist unendlich, denn sie ist die Eigenschaft Gottes und wird mit Nothwendigkeit getragen von ihrem Grunde, von der Ewigkeit des ruhenden Raumes in Gott.

19.

Alle die Gegensätze

Unterlage und Eigenschaft
Raum und Zeit
Grund und Folge
Ruhe und Bewegung
Anlage und Entwicklung
Ursache und Wirkung
Geist in erster und Geist in zweiter Potenz,

ohne welche der Menschengeist das ursprüngliche unendliche Sein nicht denken kann, haben keine Wirklichkeit

außer Gott. Sie sind alle nur wirklich in Gott, als die beiden verschieden benannten Ur=theile Gottes.

20.

Der Urgrund in Gott ist nothwendig unergründlich, der unbegrenzte Raum in Gott ist unausfüllbar, die ewige Ruhe ist unzerstörbar, die unerschöpfliche Anlage nicht zu vollenden, die absolute Ursache durch keine Wirkung auszuschöpfen.

21.

Die unendliche Eigenschaft Gottes ist daher unendlicher Fortschritt, niemals Vollendung Gottes.

22.

Wäre Gott nur Vollkommenheit, so könnte er keinen Fortschritt machen.

Ein in sich vollendetes keiner Entwicklung fähiges Wesen wäre die starre Gleichgiltigkeit und die ewige Langeweile.

23.

Wäre Gott nur Vervollkommnung, so wäre er nicht Gott. Ein Gott ohne Vollkommenheit hätte nicht die Anlage zu unendlicher Vervollkommung in sich. Die höchste denkbare Vollkommenheit ist die gesicherte stäte Vervollkommnung.

24.

Gott hat als Unterlage die Vollkommenheit in sich, denn die Anlage Gottes ist die unversiegliche Quelle seines Werdens, die unerschöpfliche Möglichkeit aller Entwickelung.

Gott hat die Vervollkommung in sich, als Eigenschaft. Gott ist seiner unendlichen Vervollkommnung gewiß, weil er die Vollkommenheit seiner Anlage als den ewigen Grund seines fortschreitenden Lebens in sich hat.

25.

Die Vollkommenheit ist in Gott als die Nothwendigkeit, die Vervollkommnung Gottes ist in Gott als die Freiheit Gottes.

Die Freiheit Gottes geht aus der Nothwendigkeit Gottes hervor, als die Eigenschaft aus der Unterlage.

Die Vollkommenheit der göttlichen Anlage ist die Grundbedingung des göttlichen Lebens. In der Vervollkommnung des göttlichen Werdens und der göttlichen Werke offenbart sich die unendliche Freiheit Gottes, die auf jener Nothwendigkeit ruht.

26.

Wir Menschen können den Grund Gottes nicht begreifen, denn das begrenzte Wesen kann die Unbegrenztheit nicht fassen. Aber Gott hört nie auf, den Grund in sich zu begreifen.

Der Mensch kann nur begreifen, daß Gott aus unbegrenztem Grunde wird. Gott allein begreift, wie er aus seinem Grunde wird.

27.

Aber Gott kann seinen Grund nicht vollständig begreifen. Würde Gott ihn vollständig begreifen können, so wäre er nicht der Unendliche und seine Vervollkommnung wäre begrenzt.

28.

Der Geist Gottes weiß, woher er kommt und wohin er geht.

Er schreitet fort aus der Ewigkeit zu unendlicher Entfaltung.

29.

Jeder Fortschritt Gottes ist neue Bestimmung des Unbestimmten, nie vollends zu Bestimmenden.

30.

Indem der Geist Gottes sich bewegt, leuchtet er in den dunkeln Grund seines Wesens hinein.

Indem Gott in Sich selber hinein schaut, scheidet sich das Licht und die Finsterniß.

31.

Das Licht erhellt, soweit es leuchtet, die dunkle Tiefe und macht das Verborgene offenbar.

Aus der Verbindung des Lichts mit dem beleuchteten Theile des ewigen Raumes ward zuerst dieser Theil sichtbar.

32.

Gott schafft von Ewigkeit her an Sich selbst.

Indem die Zeit, seine Eigenschaft, sich bewegt, bringt sie Verborgenes an den Tag, bestimmt sie Unbestimmtes, erfüllt sie Leeres.

33.

Während die Zeit sich bewegte, und durch die Zeit ist die Materie wahrnehmbar geworden.

Die Möglichkeit der Materie ist in dem unermeßlichen Raume von Ewigkeit her.

Damit diese Möglichkeit sich verwirkliche, mußte die Zeit bestimmend, unterscheidend und erfüllend einwirken.

34.

Die Ur-theile Gottes finden sich in der Materie wieder, aber nun zu sinnlich wahrnehmbarer Wirklichkeit verbunden und verdichtet.

35.

Die Materie ist in dem Raume, aber sie ist nicht der unbegrenzte Raum selber.

Sie besteht aus begrenzten und erfüllten Theilen des ewigen Raumes, der unbegrenzt und unerfüllt ist.

Wäre sie dem Raume selber gleich, so wäre der Raum sichtbar und der Urgrund erfüllt, und es gäbe kein unendliches Sein.

36.

Die Materie ist nicht von Ewigkeit her, denn der logische Gedanke vermag auch die Elemente aufzulösen, welche von der chemischen Naturbetrachtung nicht zerlegt werden können.

37.

Die Materie ist nicht der ewige Grund Gottes, denn die Unterlage Gottes ist die nicht-seiende Möglichkeit, und die Materie ist wirklich.

38.

Die Materie ist — obwohl wirklich — nicht Gott, denn Gott ist der ewige Geist.

39.

Die Materie ist auch nicht außer Gott, denn sie ist geworden aus der Verbindung der göttlichen Eigenschaft, der Zeit, der Bewegung, der Entwicklung, des Lichts mit der ewigen Unterlage Gottes, dem Raume, der Ruhe, der Anlage, dem Dunkel d. h. sie ist in Gott durch Gott gebildet worden.

40.

Die Materie existirt nicht für sich und hat kein ihr eigenes Leben. Sie ist nur der erfüllte Theil des ewigen Raumes. In ihr wirkt, wie in dem unerfüllten und unerfüllbaren Theil des Raumes, das Leben Gottes.

41.

Als Theil Gottes hat die Materie Antheil an Gottes unendlichem Leben.

Damit ist der Widerspruch zwischen dem logischen Bewußtsein des Menschengeistes, welches die Ewigkeit der Materie verneint und der naturwissenschaftlichen Betrachtung, welche die Unvergänglichkeit der Materie beweist, gelöst.

Die Materie — obwohl geworden — ist insofern unvergänglich als das unendliche Leben Gottes in ihr erscheint und sich auf sie stützt.

42.

Die Materie ist ins Unermeßliche ausgebreitet und bleibt überall verbunden.

Der Zusammenhang der gesammten Materie wäre unerklärlich, wenn nicht der Eine Gott wäre, der sie in sich gebildet hat und zusammen hält.

43.

Die Eine makrokosmische Materie ist zu Einem

Gesammtkörper verbunden, und dieser Gesammtkörper kann nur Gottes Körper sein.

44.

Gott hat seinen makrokosmischen Körper aus dem Nichts, d. h. aus seinem eigenen unbegrenzten Grunde durch seinen Geist gebildet, indem er Unerfülltes erfüllt und Mögliches verwirklicht hat.

45.

Indem er das Schwere in sich geschaffen hat, hat er die Elemente seiner eigenen Körperbildung angelegt, und dadurch den ursprünglichen Grund seines Lebens theilweise umgestaltet.

46.

Es gibt nur Einen, nicht viele Weltkörper, wie es nur Einen Gott und nicht viele Götter gibt.

Aus der Einheit Gottes folgt die Einheit der makrokosmischen Welt; und hinwieder zeugt die Einheit des Weltkörpers für die Einheit Gottes.

47.

Die Erde ist kein Wesen für sich, und der Himmel ist keine Welt für sich. Die Sonne lebt nicht für sich als ein organisches Wesen.

Aber die Sonne und die Erde und alle Welt-

kugeln des Himmels sind sämmtlich Theile des Einen Weltkörpers, der Gottes Körper ist.

48.

In der Bewegung der Weltkugeln wird die Selbstbewegung Gottes offenbar.

In dem Umschwung der Gestirne wird das göttliche Licht sichtbar.

49.

Es gibt nur Einen Weltgeist, dessen Selbstbestimmung in dem Einen Weltkörper offenbar wird.

Der makrokosmische Weltgeist ist Gottes Geist, wie der makrokosmische Weltkörper Gottes Körper ist.

Der Makrokosmos ist der sichtbar gewordene Gott.

50.

Wir Menschen sehen nicht den ewigen Grund Gottes, wir sehen auch nicht die Idee Gottes, die als lebendiger Gott aus diesem Grunde aufsteigt.

Aber wir Menschen sehen einen Theil des göttlichen Körpers, in welchem Grund und Idee Gottes zu sichtbarer Gestalt verbunden sind.

51.

Wie die Milbe, die an dem menschlichen Körper kriecht, die organische Gliederung desselben nicht übersieht, so können wir Menschen, die wir im Innern des

des göttlichen Körpers leben, gebunden an die Erde, den Gotteskörper nicht überschauen, und seinen Gliederbau nicht erkennen.

Aber Gott selbst durchschaut und erkennt seinen Körper.

52.

Schau ich in die dunkle, stille Nacht hinein, in der die fernen Sterne glänzen, so sehe ich in Andacht die ruhige Majestät des göttlichen Wesens, und werde mit Ehrfurcht der sichern Ordnung gewahr, in der sich der Körper Gottes bewegt.

Betrachte ich am Tage die leuchtende Sonne, so erscheint mir die strahlende und erwärmende Herrlichkeit des göttlichen Lichtes und mein Auge erträgt ihren blendenden Glanz nicht.

Von dem tiefen Schwarz der nächtlichen Finsterniß bis zu dem weißen Licht der Sonne sehe ich in unmerklichen Uebergängen mit allen Farben die Atmosphäre der Erde wunderbar geschmückt, des Gliedes im Gotteskörper, der zur Wohnung des Menschen bereitet ist.

Im Anblick des Hochgebirges wird mir die hohe Schönheit des göttlichen Leibes, im Anblick des weiten Meeres die bewegliche Ruhe Gottes in einem abgegrenzten Bilde anschaulich, und wenn der Orkan wüthet, und das Gewitter mit Donner und Blitz daher stürmt, so durchrieselt mich ein Schauer der göttlichen Macht.

53.

Als die alten Völker in den einzelnen Gestirnen Götter verehrten und einzelnen Erscheinungen der großen Natur eine besondere Göttergestalt zuschrieben, da sahen sie wohl das Göttliche, aber sie irrten, indem sie die Theile des Einen Gottes zu Göttern machten.

54.

In der Erscheinung des Weltkörpers wird die Eine Ordnung der Materie und werden die Gesetze der allgemeinen Natur offenbar.

55.

Die Natur ist nicht außer Gott.

Die allgemeine Natur ist in Gott. Sie ist die von Ewigkeit her in unendlich wachsender Erfüllung begriffene Unterlage Gottes.

Die Natur ist die ursprüngliche und die mit der Zeit gewordene Anlage Gottes, der unerfüllte Raum und der darin erfüllte Weltkörper.

56.

Gott besteht aus der Natur und dem Geist.

Die Natur ist die Nothwendigkeit in Gott, der Geist ist die Freiheit in Gott. Die Natur ist die allmächtige Unterlage, der Geist ist die leuchtende Eigenschaft Gottes.

57.

Gott ist das absolut nothwendige und das höchstfreie Wesen, denn die Freiheit ist die höchste, welche durch nichts anderes bedingt ist, als durch die ewige Nothwendigkeit und die unbegrenzte Vollkommenheit ihres eigenen Grundes.

Gottes Freiheit ist nur durch Gottes Allmacht bedingt.

58.

Aber hat nicht Gott, indem er Sich seinen Weltkörper schuf, Sich selber beschränkt? Bestimmt nicht die Schwere der Materie auch das Maß seiner Körperbewegung? Binden nicht die Gesetze der äußern Natur auch seine Selbstbestimmung?

Weßhalb denn sollte Gott, der Sich selber bestimmt, nicht Sich selber beschränken? Die Schwere der Materie in ihm bedingt auch die Sicherheit seiner Bewegung.

Die Gesetze der Natur bedingen die Ordnung der Materie und die geregelte Wechselwirkung der darin offenbaren Kräfte.

59.

Der Weltkörper, wie er ist und ins Unendliche fortwächst, dient dem Geiste Gottes als Bedingung seiner fortschreitenden Bestimmtheit.

Die Bildungen und Wandlungen des göttlichen Körpers, selber das Erzeugniß göttlicher Gedanken, regen fort und fort den Geist Gottes zu neuen Gedanken und neuen Thaten an.

60.

Niemals aber kann der Weltkörper zur absoluten Beschränkung der göttlichen Freiheit werden, denn Gott ist im letzten Grunde nur durch seine ewige Unterlage beschränkt, die nicht durch die Materie beschränkt ist.

Gott kann aus seinem körperlosen Urgrund allezeit die Kräfte schöpfen, deren er bedarf, um zu verbessern, was seine Freiheit als körperlichen Mangel empfindet.

61.

Gott kann selbst den ganzen Weltkörper wieder auflösen in den dunkeln Urgrund, aus dem derselbe geworden ist, wenn je ihm die Selbstbeschränkung durch den Körper unerträglich werden sollte.

62.

Der unermeßliche Aether, in dem die Sterne sich zusammengeballt haben, war in Gott und ist noch in Gott, wie das Licht in ihm ist, das in den dunkeln Aether hinein leuchtet.

Der leere Raum, in dem die weiten Bahnen der

Sterne kreisen, ohne an einer Grenze anzustoßen, bleibt die ewige Unterlage Gottes.

63.

Aber ist nicht auch das Böse in der Natur? Wenn die Natur in Gott ist, kann denn das Böse in Gott sein? Wäre das ein Gott, in dem Böses sein könnte? Kindisches Menschenwort.

Was uns Menschen in der Natur böse scheint, wie die Trägheit der Materie, oder die erbarmungslose Grausamkeit der Erdrevolutionen, oder der allgemeine Vertilgungskrieg, der die ganze Schöpfung durchwüthet, erscheint nur dem beschränkten und beschränkenden Menschensinn als böse. In Wahrheit ist es nur ein Entwicklungsmoment in dem Naturleben und in dem Naturleben waltet Gottes Güte wie Gottes Weisheit und Herrlichkeit.

64.

Das scheinbare Böse in der Natur dient nur, die Vollkommenheit der göttlichen Anlage in der Vervollkommnung der göttlichen Entwicklung d. h. den Sieg des unendlich-guten Wesens über die Macht der niedern Triebe in ihm selber um so herrlicher zu offenbaren.

65.

Es gibt kein ewig-böses Wesen, keinen bösen Gott neben dem guten Gott, denn der Eine Gott allein hat

den ewigen Grund in sich und der Grund Gottes ist unbegrenzte Vollkommenheit. Gott ist das ewig-gute Wesen.

66.

Es gibt kein unendlich-böses Wesen, keinen Teufel, der Gott zu bekämpfen vermöchte. Denn woher hätte der Teufel Macht, wenn nicht aus Gott, und wie könnte er auf die Dauer als böse bestehen, wenn Gott die unendliche Vervollkommnung ist?

67.

Wenn die gewaltigen Triebe in der Materie sich regen und zerstörend wirken, so entsteht insofern der Schein des Bösen, als diese Wirkung ungezügelt und verderblich erscheint. Aber alle wilden Triebe der Materie vermögen doch nicht den Zusammenhang des Weltkörpers zu durchbrechen, und nicht die Einheit des Ganzen zu stören, und werden immer wieder genöthigt, dem Fortschritte Gottes zu dienen.

68.

Würden nicht auch trübe Gedanken von Zeit zu Zeit in dem Geiste Gottes aufsteigen, so kämen die lichten Gottesgedanken nicht zu ihrem vollen Glanze.

Würde Gott nicht in Sich selber und mit Sich selber zu kämpfen haben, so wüßte er nichts von Selbstbe-

herrschung und seine Vervollkommnung wäre ohne Freiheit.

69.

Indem Gott in fortschreitender Vervollkommnung auch die relativ-bösen Triebe in seinem Leibe stets überwindet und seine finsteren Gedanken immer wieder durch seine Lichtgedanken besiegt, ist Gott der wahrhaft Gute, und vollzieht Gott den höchsten Sieg des edelsten Geistes, die Selbstüberwindung.

70.

Der Fortschritt der unendlichen Zeit heilt alle Mängel der Vergangenheit und die Dissonanz des Moments wird in der Harmonie der Unendlichkeit in höhere Consonanz aufgelöst.

71.

Gott kann sich gehen lassen, weil Gott der Vollkommenheit seiner Anlage gewiß ist.

72.

Das Leben Gottes ist voll Licht und Wahrheit, denn sein Geist ist das Licht und er selbst ist die Wahrheit.

Es gibt keine nothwendige Wahrheit außer Gott, denn Gott allein hat die Nothwendigkeit seines Daseins in sich.

73.

Die Lichtgedanken, die in seinem Geiste aufblitzen, sind Strahlen seiner Herrlichkeit und leuchten seinem Wege.

74.

Die Ideen, welche sein Leben begleiten, sind die Engel, die ihn umschweben.

Die ideale Gedankenwelt Gottes ist der Himmel in Gott.

75.

Da Gott die ewige Vollkommenheit seines Grundes empfindet, und den unendlichen Fortschritt seiner Entwicklung anschaut, so ist das Selbstbewußtsein Gottes höchste Seligkeit.

76.

Gott ruht in der Vollkommenheit seiner Anlage und schafft in der Vervollkommnung seiner Entwicklung.

77.

Gott bedarf als das Eine ewig-nothwendige Wesen kein anderes Wesen, um Gott zu sein.

Gott kann für sich allein sein, wenn er will.

Gott allein kann sich selber genügen, und in sich selig sein.

78.

Aber Gott hat auch die Macht in sich, andere

Wesen zu erschaffen, d. h. seine Gedanken in Geschöpfen lebendig auszusprechen.

79.

Gott kann sein ohne die Geschöpfe, aber die Geschöpfe können nicht sein ohne Gott.

80.

Gott schafft die Natur in Sich in ewiger Weise, indem er den dunkeln Grund in Sich durch seinen bildenden Geist offenbar macht und Sich selbst zu steigender Wirklichkeit erhebt.

Gott hat die mikrokosmische Welt der Geschöpfe in zeitlicher Weise erschaffen, indem er als makrokosmisches Wesen andere beschränkte Wesen aus Theilen seines Körpers gestaltet hat.

81.

Vorerst schuf Gott seinen Körper in sich, dann erst erschuf er Geschöpfe außer sich.

82.

Die Bildung des Makrokosmos ist die nothwendige Selbstbildung Gottes, die Erschaffung der Mikrokosmen ist das Werk des freien Geistes Gottes, der Liebe Gottes.

83.

Die allgemeine Natur ist eine Schöpfung Gottes, aber kein Geschöpf Gottes.

Die Welt der Mikrokosmen aber ist die Welt der Geschöpfe.

84.

Die Natur ist in Gott geworden. Die Geschöpfe aber sind nicht aus sich selber geworden, sie sind durch Gott erschaffen.

85.

Die Natur ist aus dem Nichts (dem Nicht-seienden) erwachsen, die Geschöpfe aber sind aus dem erfüllten Naturkörper geboren.

86.

Die makrokosmische Natur ist in ihrem Grunde nothwendig unbegrenzt.

Die Unterlage der mikrokosmischen Geschöpfe ist nothwendig begrenzt.

87.

Das Leben der makrokosmischen Natur ist in seiner Folge unendlich und unvergänglich. Die Zeit der mikrokosmischen Geschöpfe aber ist endlich. Die Geschöpfe sind sterblich.

88.

Die makrokosmische Natur ist ein Theil, sie ist die offenbar gewordene Unterlage Gottes.

Die mikrokosmischen Geschöpfe sind nicht Theile Gottes, sondern selber Ganze, aber aus Theilen Gottes zu besonderen Wesen erhoben.

89.

Die makrokosmische Natur ist nur Eine.

Die mikrokosmischen Geschöpfe aber sind Viele.

Es gibt nur Einen Weltgeist und nur Einen Weltkörper.

Aber es gibt eine ungezählte Menge von mikrokosmischen Körpern und geschöpflichen Geistern.

90.

Das Universum, welches zuerst dem beschauenden Menschengeist als Einheit erscheint, ist keine Einheit.

Wäre das Weltall Ein Wesen, so wäre es ein vielköpfiges Ungeheuer, ohne Einheit des Körpers und ohne Einheit des Geistes und sein Selbstbewußtsein wäre eine unlösbare Wirrniß von Widersprüchen.

91.

Was der unbedachte Menschensinn Universum und Weltall heißt, das besteht in Wahrheit

aus dem Einen makrokosmischen Gott,

und aus den vielen mikrokosmischen Geschöpfen des makrokosmischen Gottes.

92.

Wäre in dem makrokosmischen Geiste nicht männliche Zeugungskraft wirksam, so hätte Gott nicht die Ideen der Geschöpfe erzeugen können.

Wäre nicht in der makrokosmischen Natur weibliche Empfänglichkeit und Fruchtbarkeit, so hätte sie nicht den Körper der ersten Geschöpfe gebären können.

93.

In dem belebenden Lichte der Sonne ist uns die männliche Zeugungskraft, in der empfänglichen und fruchtbaren Erde ist uns die weibliche Gebährungskraft des Weltkörpers sichtbar geworden.

94.

Als Gottes Sonne die Erdoberfläche beglänzte und erwärmte, und die gereizten Triebe der Erde verlangten, für sich besondere Gestalt zu gewinnen, da blickte Gottes Licht mit Liebe hin zur Erde und indem sein Licht mit seinem Leibe sich vermählte, wurden die ersten Geschöpfe gezeugt, die als Pflanzen aus dem Schooß der Erde emporkeimten.

95.

Alle Geschöpfe von der niedrigsten Pflanze an, auf-

wärts bis zu dem Menschen, sind darin dem makrokosmischen Gotte nachgebildet, daß in ihnen die beiden Seiten seines Wesens

Unterlage und Eigenschaft
Raum und Zeit,
Ruhe und Bewegung,
Grund und Folge,
Anlage und Entwicklung,
Ursache und Wirkung,
Materie und Geist u. s. f.

wenn auch in verschiedenen Verhältnissen und auf verschiedenen Stufen der Gesammtentwicklung sich wieder finden.

96.

Alle Geschöpfe sind daher Lebensbilder Gottes, einzelne Zeitgedanken Gottes, verwirklicht und ausgestattet mit besonderem Naturkörper.

Aber alle Geschöpfe sind von dem Einen makrokosmischen Gott von Grund aus verschieden, daß sie jene Gegensätze nur in begrenzter und endlicher Weise in sich haben, die Gott in unbegrenzter und unendlicher Weise in sich hat.

97.

Da die Geschöpfe den Urquell ihres Lebens nicht in sich selber haben, sondern von Gott herleiten, so sind und bleiben sie von Gott abhängig.

Da die Geschöpfe als begrenzte Wesen überall und fortdauernd von dem unbegrenzten Wesen umschlossen sind, so bleiben sie an die allgemeine Natur gebunden.

98.

Der Leib der Geschöpfe, d. h. ihr erfüllter Sonderraum, kann nicht leben, ohne aus dem makrokosmischen Körper (in Luft, Wasser, Erde) Kraft und Nahrung zu ziehen.

Das Leben der Geschöpfe, d. h. ihre mikrokosmische Zeit, wird fortwährend bestimmt von der makrokosmischen Zeit, von Tag und Nacht, von Monat und Jahr.

Mit der Natur der Materie, aus welcher er sie erschaffen, beherrscht der Eine Gott fortwährend die vielen Geschöpfe körperlich.

Die Bewegung der unendlichen Zeit bestimmt und beherrscht unaufhörlich die endliche Zeit der Geschöpfe.

99.

Die Allgegenwart Gottes in der makrokosmischen Natur ist die Grundbedingung alles geschöpflichen Daseins und Lebens.

In der Luft, in der wir athmen, weht Gottes Geist, aus dem Sauerstoff der Luft schlürfen wir die

göttliche Lebenskraft, ohne deren Zutritt unser Lebenslicht erlischt.

100.

Den Menschen aber, als den gottähnlichsten, bewußtesten Geschöpfen geziemt es in dem göttlichen Geiste ihren unendlichen Vater und in der göttlichen Natur ihre ewige Mutter zu verehren.

IV.

Menschliche Betrachtungen Gottes.

I.

Die Persönlichkeit Gottes.

Unter allen ihm bekannten Geschöpfen schreibt der Mensch nur sich selber Persönlichkeit zu. Niemals nennt er die Pflanze eine Person, wenngleich in dem dunkeln träumerischen Triebe ihres besonderen Wachsthums ein beschränktes Sonderleben sichtbar wird. Selbst dem einzelnen Thiere, dessen individuelle Freiheit einen weitern Spielraum hat, und das, wie oft das Pferd oder der Hund, mit dem Menschen in einem individuellen Verkehr sogar der wechselseitigen Zuneigung treten kann, versagt er noch immer die stolze Bezeichnung der Person. Und doch nehmen wir in dem Verhalten der Thiere ein entschiedenes Selbstgefühl und ein deutliches Individualverlangen wahr. Unzweifelhaft unterscheiden sich die Thiere selber von andern Thieren und üben in vielen Fällen eine überlegte Wahl aus, ob sie dieses oder jenes thun, ob sie es so oder anders machen. Sogar die Fähigkeit ist den Thieren nicht abzusprechen, ihre besondere Stimmung in Tönen mitzutheilen und ihre Lust oder ihren Schmerz in lautem Jubel oder in ergreifender Klage auszuhauchen.

Die Begriffe Individuum und Person gelten also dem Menschen nicht für dasselbe. Das einzelne Thier gilt ihm als Individuum, nicht aber als Person. Nur die Individuen auf

der obersten Stufe der geschöpflichen Organisation heißen wir Personen.

Das eigenthümliche Merkmal der Person liegt nicht in dem moralischen Werth der Individuen. Ein treuer Hund oder ein edles Pferd kann als Individuum einen höheren moralischen Werth haben, als ein menschlicher Bösewicht. Und dennoch sind die achtungswürdigsten Thierindividuen noch keine Personen und der verächtlichste Mensch doch eine Person.

Das specifische Moment, welches das Individuum zur Person erhebt, liegt in der organischen Fähigkeit des menschlichen Geistes, mit Selbstbewußtsein und Freiheit seine Ideen in Worten und Werken auszubilden, was körperlich und geistig in der Sprache des Menschen ausgedrückt ist, in der Sprache im höchsten Sinne des Worts. Ohne sich offenbarendes Selbstbewußtsein, ohne Sprache also, keine Person. Wenn ein Wesen Selbstbewußtsein und Sprache offenbart, so ist dieses Wesen Person.

Würden wir dem makrokosmischen Gott, wie wir denn nicht anders können, die Individualität zuschreiben, aber die Persönlichkeit absprechen, so würden wir damit sagen: Die Organisation Gottes ist geringer ausgestattet als die des Menschen, es fehlt jenem, was dieser besitzt, Klarheit des Selbstbewußtseins und Sprache. Wir würden damit sagen: der Mensch, das Geschöpf Gottes, hat von seinem Schöpfer Fähigkeiten als Anlage empfangen, die der Schöpfer weder in sich hatte, noch außer sich fand, also auch nicht geben konnte, d. h. wir würden Worte reden ohne Sinn.

Sogar in dem Thiere ist Selbstgefühl, also immerhin die noch nicht geistig bewußte, aber gemüthlich oder sogar geistig erregte Vorstufe des Selbstbewußtseins. Hätten wir Gründe, Gott ein Selbstbewußtsein abzusprechen, so würden wir aus denselben Gründen ihm auch das halbbewußte Selbst-

gefühl absprechen müssen; d. h. wir würden die Organisation der großen Natur tiefer stellen, als die des Thieres, das mit allen seinen thierischen Fähigkeiten von dem Geiste der Natur erzeugt und von dem Körper der Natur geboren worden ist. Wir würden den Schöpfer der unbewußten träumenden Pflanze oder gar dem gefühllosen Stück Stein an die Seite setzen und so Unsinn auf Unsinn häufen.

Unser Geist ist eine Idee des göttlichen Geistes, unser Körper ein Stück aus dem göttlichen Körper. Die mit dem Menschen zugleich erschaffene Anlage zum menschlichen Selbstbewußtsein, die Sprachkraft, die wir als das herrlichste Geschenk der Schöpfung empfangen haben, kann nur hergekommen sein aus dem makrokosmischen Selbstbewußtsein, aus der makrokosmischen Sprachkraft der göttlichen Natur.

Alles Selbstbewußtsein setzt Unterscheidung voraus. Das selbstbewußte Wesen unterscheidet zwischen sich und anderen Wesen außer sich, und es unterscheidet in sich die verschiedenen Bestandtheile seines Wesens. Indem es sich von den andern Wesen abtrennt und indem es die unterschiedenen Theile seines Wesens zur Einheit, zum Ich zusammenfaßt, ist es seiner selbst bewußt geworden. Indem unser Geist sich von dem Körper unterscheidet und doch hinwieder der Verbindung beider zu Einer Existenz inne wird, werden wir unserer Persönlichkeit bewußt.

Als die Schöpfung noch nicht war, konnte Gott noch nichts außer sich von sich unterscheiden; denn es gab nichts außer ihm. Aber da er in sich selber zu unterscheiden fand, so war für ihn auch ohne die mikrokosmische Welt der Geschöpfe ein Selbstbewußtsein denkbar.

Der einfache Geist, den die Theisten sich als Gott vorstellen, konnte seiner unmöglich bewußt werden, da außer ihm nichts war, und er in sich nichts zu unterscheiden fand.

Nirgends konnte sein Geist ein Anderes entdecken, von dem er sich unterschied und mit dem er sich wieder verbunden wußte. Die Theisten schreiben ihrer Gottesidee Persönlichkeit zu und nehmen in ihrer Vorstellung die Grundbedingung aller Persönlichkeit weg, den inneren Gegensatz von Unterlage und Eigenschaft, von Anlage und Entwickelung, von Seele und Geist, von Natur und Geist, die in Gott zu Einem Wesen verbunden sind. Sie machen die Persönlichkeit unmöglich und nennen Gott dennoch eine Person; sie leugnen die nothwendige Bedingung jeder Selbsterkenntniß — ein Wesen, das in sich zu unterscheiden findet — und schreiben dennoch Gott Selbsterkenntniß zu.

Wäre Gott nur Materie, so könnte er sich nicht denken, wäre er nur ein einfacher Geist, so hätte er kein Selbstbewußtsein. Die Verbindung von Materie und Geist in ihm zu Einem Wesen, die Zwiefaltigkeit seines Wesens ist die nothwendige Voraussetzung seines Selbstbewußtseins und seiner Persönlichkeit.

Bevor die wägbaren Urstoffe entstanden sind, aus denen Gott den sichtbaren Weltkörper gebildet hat, als nur der dunkle Aether, der leere Raum ausgebreitet war, aus dem die ersten Regungen, die Uranfänge der Zeit aufstiegen, war doch schon der Dualismus lebendig, in dessen innerer Bewegung — hin und her, von der Unterlage zur Eigenschaft und von dieser zu jener — sich das Selbstbewußtsein des makrokosmischen Wesens entwickeln konnte. Als sein wirksamer Geist anfing, sich als die Eigenschaft zu unterscheiden von der ruhenden Unterlage, der Ur-Materie, und zugleich wieder die Verbindung beider in sich zu Einem Wesen zu denken, da war sein Selbstbewußtsein wirklich erwacht. In demselben Maße, in dem er sich selbst fortbildete, wurde auch sein Selbstbewußtsein lichter und herrlicher. Mit den neuen bewegten Lichtern der Sterne, die ein Theil sind seines Wesens, leuchtete er hinein in die verborgenen Tiefen des

dunkeln Aethers, der auch ein Theil von ihm ist. Je reicher und mannigfaltiger der Weltkörper wurde, um so bestimmter und klarer wurde auch das Bewußtsein seiner selbst in ihm.

Das göttliche Selbstbewußtsein ist mit Nothwendigkeit unendlich, weil der Körper Gottes unbegrenzt und der Geist Gottes unendlich ist. Wir können den Urgrund nie begreifen, weil er unergründlich ist. Gott aber begreift ihn ohne Aufhören, weil sein Geist in ihm den Grund seines eigenen Lebens sucht und findet. Wir können als erschaffene und unterläglich beschränkte Wesen die unerschaffene und unbeschränkte Unterlage Gottes nicht begreifen. Gott aber begreift sie fort und fort, und wird seiner selbst immer umfassender bewußt.

Gott begreift sich selbst in unendlicher Weise, d. h. wie sein Sein ins Unendliche fortschreitet, so schreitet zugleich seine Selbsterkenntniß fort, ohne jemals zu Ende zu kommen. Würde er sich selbst vollständig, d. h. nach allen Richtungen, bis zu den äußersten Enden begreifen, so müßte er Grenzen, er müßte selbst ein Ende haben. Würde seine Selbsterkenntniß zu vollendetem Abschluß kommen, so würde Gott die ewige Ruhe werden und sein Leben käme zum Abschluß. Er wäre nicht der ewig-lebendige Gott.

Das dürftige Wissen des Menschen von Gott verhält sich zu dem unendlichen Selbstbewußtsein Gottes wie der Schatten, den unser Körper im Sonnenschein wirft, zu dem hellen Sonnenlichte. Aber so klar das Selbstbewußtsein Gottes in ihm auch leuchten mag, Gott kann dennoch sich nie völlig ausdenken, nie ganz auswissen, weil sein Grund, wie unausfüllbar, so auch in Ewigkeit unergründlich ist. Der göttliche Geist kann wohl den sichtbaren Theil seines Weltkörpers über- und durchschauen, aber er kann den unsichtbar gebliebenen Theil seines Körpers, den unerfüllten Raum in sich nicht übersehen, nicht ganz durchschauen, weil derselbe von Ewigkeit her ohne Grenze

ist und die Möglichkeit unendlicher Entwickelung in ihm verborgen ist. Er kann das Geistesleben, das unaufhörlich neu aus ihm emporquillt, nicht völlig ausdenken, weil sein Leben kein Ende hat. Die Unergründlichkeit Gottes gehört zum Wesen Gottes.

Indem Gott seine für uns Menschen unerfaßliche und von ihm selbst nicht zu erschöpfende Anlage immer tiefer und voller begreift, steigt sein Selbstbewußtsein auf. Der Begriff des Menschen von Gott kann nur dadurch einige Klarheit erringen, daß der Mensch den Dualismus erkennt, der in dem Einen Wesen Gottes verbunden ist. Wir können, die Unterlage von der Eigenschaft, die Ruhe von der Bewegung, die Materie von dem Geist u. s. f. unterscheidend, inne werden, daß in Gott ein Urgrund ist, den wir das Nichts, oder die Ruhe, oder die Materie, oder anders nennen, den wir niemals begreifen können, der aber von Gott immer begriffen wird. Der Geist Gottes weiß, aus welchem Grunde er emporsteigt und wohin er will. Indem er sich dessen bewußt wird, begreift er sich und schreitet er fort.

Die Entwickelung Gottes ist zugleich steigendes Selbstbewußtsein, immerfort zunehmende Selbsterkenntniß Gottes.

Auch in dem Menschen erwacht das Selbstbewußtsein nur allmälig; nur mit Mühe lernt er selbständig denken, und erst, wenn er denkt, wird er seiner selbst sich wahrhaft bewußt. Der Mensch ist Person, nicht weil er zu vollkommenem Selbstbewußtsein gelangt ist, sondern weil er die Fähigkeit eines erwachenden und reifenden Selbstbewußtseins in sich hat. Wir erkennen den Grad seines Selbstbewußtseins an den Gedanken, die er ausspricht, an den Werken, die er schafft. Aber wir wissen zugleich, daß sogar in dem hellsten Bewußtsein des weisesten Menschen viele dunkle, auch von ihm selbst nicht begriffene Stellen zurück-

bleiben. Wie in der Pflanze regen sich auch in dem Menschen unbewußte Triebe, die sich nur in dem stillen Wachsthum seines Körpers äußern; und wie im Thiere waltet auch in dem Menschen, so lange er lebt, vielfältig der unerklärte und unwissende Instinkt. Selbst das klarste Erzeugniß des Menschengeistes, das gesprochene Wort, ist nicht völlig das Werk seines hellen Selbstbewußtseins; einen sehr großen Theil daran hat auch der geheimnißvolle Drang des erregten und strebenden Gemüths und die räthselhafte Stimmung und Empfängniß des Gehirns. Auch das menschliche Selbstbewußtsein kann nie vollkommen werden, denn vollkommenes Selbstbewußtsein, d. h. vollständige Selbsterkenntniß ist unmöglich, so lange das Leben des Wesens fortdauert, das sich selbst erkennt. Der Mensch nimmt, so lange er lebt, immer wieder neue Eindrücke auf, er erfährt neue Gemüthsbewegungen in sich, er bringt neue Gedanken hervor. Je reicher das innere und äußere Leben eines Wesens ist, um so weniger kann das Selbstbewußtsein desselben zu Ende kommen. Je reicher ein Leben ist, um so schwieriger und lohnender ist die Entwicklung der Selbsterkenntniß. Nur der Tod kann mit dem Leben auch die Erweiterung und Vervollkommnung des Selbstbewußtseins abschließen.

Das höchste denkbare Selbstbewußtsein aber muß das eines Wesens sein, welches die unbegrenzte und unergründliche Fülle aller Fähigkeiten in sich hat und dessen Leben in die Unendlichkeit fortschreitend immer neues erdenkt und neues erlebt. Das Selbstbewußtsein des Menschen hat in der beschränkten Anlage des Menschen einen engbegrenzten Ausgang, und ist — obwohl bis zum Tode auch in ihm mit seiner Zeit fortschreitend — durch die mikrokosmischen Grenzen fortwährend eingeschlossen. Das Selbstbewußtsein Gottes allein hat eine unbegrenzte Grundlage und ist endlos fortschreitende Selbsterkenntniß.

Wir können, von uns aus schließend, uns vorstellen, daß das Selbstbewußtsein Gottes ähnliche Stufen der Entwickelung durchwandelt habe, wie wir sie in uns und in der Folge der Schöpfungsakte wieder finden. Die Vorstellung ist vielleicht vermessen, aber nicht unlogisch, daß das göttliche Selbstbewußtsein, dessen Anlage von Ewigkeit her in ihm ruht, zuerst noch als dunkler halb schlummernder Trieb sich geregt habe, und erst später aufgestiegen sei zu dem geheimnißvollen Gefühl einer instinktiven Selbstbewegung, daß es dann erst allmälig zu heller Klarheit der Gedanken aufgewacht sei. Es ist wenigstens denkbar, daß noch die Bildung der materiellen Urstoffe wie ein unbewußtes Wachsthum in Gott entstanden, und daß vielleicht ein großer Theil des sichtbaren Weltkörpers noch aus halb unbewußten Regungen des göttlichen Wesens hervorgebracht worden sei, aber es ist durchaus *undenkbar*, daß das göttliche Selbstbewußtsein auch damals noch unentwickelt gewesen sei, als Gott die *mikrokosmische* Schöpfung erdachte und vollzog.

Der unzweideutigste Ausdruck und das unverwerflichste Zeugniß für die Klarheit des menschlichen Bewußtseins ist das gesprochene oder geschriebene Wort. In der Sprache offenbart der Mensch den Gipfel seines Selbstbewußtseins. Sein Gedanke ist erst dann zur vollen Klarheit gelangt, wenn derselbe in die Form des Wortes ausgeprägt worden ist, in dem Worte gleichsam einen hörbaren und sichtbaren Körper empfangen hat. Weil der Mensch sprechen kann, ist er Person. Indem er sich ausspricht, bewährt er seine Persönlichkeit.

Aber wie weit steht dieses menschliche Zeugniß für das menschliche Selbstbewußtsein an Klarheit und überzeugender Macht zurück hinter dem makrokosmischen Zeugniß für das göttliche Selbstbewußtsein. *Als Gott sprach, da ward die Schöpfung. Die Schöpfung Gottes ist die lebendige Aussprache Gottes*, die *göttliche Schrift*. Im Vergleich mit

der Schöpfung erbleicht der Ruhm, den wir den höchsten Werken des menschlichen Denkens willig zollen. Des Menschen Worte haben kein selbständiges Leben in sich, sie sind nur die Bilder, nur der fixirte Abglanz seines Geistes. Gottes Worte aber sind lebendige Wesen außer ihm. Als Gott den Menschen erschuf, sprach er nicht blos seine Menschenidee aus; er legte in die Menschen die Anlage eines eigenen (mikrokosmischen) Selbstbewußtseins, er gab ihnen die Sprachkraft, damit sie sich selbst aussprechen. Sein Schöpfungswort: „Der Mensch" war eine Person. Indem Gott aus sich Personen erschuf, offenbarte er seine selbstbewußte und schöpferische Persönlichkeit in hellstem Lichte.

Wie thöricht erscheint uns der Wahn vieler Pantheisten, daß Gott erst in dem Menschengeiste zu seinem Selbstbewußtsein gekommen sei, und daß er erst in der Menschensprache seine Sprache gefunden habe. Bevor der Mensch dachte, bevor er erschaffen war, mußte die Idee des Menschen von dem Schöpfer gedacht, und es mußten die Mittel erwogen werden, diese Menschenidee zu verkörpern; und als der Mensch erschaffen ward, sprach der Schöpfer seinen Menschengedanken in dem Geschöpf lebendig aus. Das Kunstwerk zeugt für die Person des Künstlers, das Gedicht für den Geist des Dichters und der gesprochene Gedanke für das Bewußtsein des Denkers. Kunstwerk, Gedicht und Gedanke haben keinen Geist in sich, der nicht zuvor in dem Künstler, Dichter und Denker gelebt hat. Wie der Künstler die Idee seines Kunstwerks und die Mittel zu ihrer Darstellung zum voraus erwägt, so hat Gott vor der Schöpfung in seiner stillen Einsamkeit den Plan der Schöpfung, die Ideen der mancherlei Geschöpfe und die Mittel zu ihrer Verwirklichung überdacht. Aber während der menschliche Künstler nur einen begrenzten Kreis von Ideen und ein sehr nothdürftiges Material zur Darstellung hat, so hat Gott eine endlose Mannigfaltigkeit von Ideen in

seinem Geiste und eine unermeßliche Materie in seinem Körper zu seiner Verfügung.

Wie reich Gottes Gedanken sind, und wie künstlerisch überdacht die Formen ihrer Aussprache, das zeigt uns am deutlichsten die Betrachtung des Menschen selbst.

Seit Jahrtausenden arbeitet der Mensch daran, die eigene begrenzte Menschennatur zu erkennen, und den ursprünglichen, allen Menschengedanken vorausgehenden Gedanken des Schöpfers nachzudenken. Aber wie voll von ungelösten Räthseln ist für ihn heute noch seine Organisation, welche dem göttlichen Bewußtsein, daß sie kunstreich gebildet hat, im Ganzen und in ihren Gliedern, in ihrem Zusammenhang und ihren Elementen kein Räthsel sein konnte. Das Wissen Gottes von der Natur des Menschen war also, bevor der Mensch erschaffen war, in dem göttlichen Bewußtsein unvergleichlich lichter und reicher, als die menschliche Selbsterkenntniß heute noch ist, nachdem der Mensch seine Geschichte während mehreren Jahrtausenden hat beobachten können. Die in dem Organismus und Wachsthum der Geschöpfe sichtbare Klarheit des göttlichen Wissens von den Geschöpfen spiegelt in gebrochenen Tönen theilweise das Licht wieder, das in dem unendlichen Selbstbewußtsein Gottes helle und voll strahlt.

II.

Gott ist die ewige Vollkommenheit und die unendliche Vervollkommnung.

Mit Recht sucht der Mensch alle Kraft, die er in sich entdeckt, und alle Vorzüge seines Lebens in Gott wieder zu finden. Er weiß, daß jene ihm angebornen Kräfte und die

Vorzüge, die aus seiner Anlage entwickelt worden sind, ursprünglich aus dem Schöpfer herstammen, in dem sie zuvor waren. Indem er jene Fähigkeiten und diese Eigenschaften, die er nur in abgeleiteter uud begrenzter Weise in sich hat, in dem makrokosmischen Gott, und daher in ursprünglicher und unbegrenzter Weise wieder findet, schreibt er Gott die Vollkommenheit zu. Die beschränkte Güte im Menschen wird hergeleitet von der Allgüte Gottes, die enge und schwache Macht des Menschen fühlt sich machtlos vor der göttlichen Allmacht, das unsichere und dürftige Wissen des Menschen ist in Gott zur Allwissenheit erweitert.

Der Mensch ist ein unvollkommenes, weil ein beschränktes Wesen. Seine Beschränktheit ist Unvollkommenheit. Gott aber ist das Eine vollkommene Wesen, weil er allein von Ewigkeit her die Fülle unbegrenzter Kräfte in sich hat. Seine Unbegrenztheit ist seine Vollkommenheit.

Die Vollkommenheit, die der Mensch in sich und für sich anstrebt, ist eine nothwendig beschränkte, nur eine bruchstückartige mikrokosmische Vollkommenheit. Indem er die überkommene, in ihm schlummernde Anlage entfaltet und harmonisch ausbildet, schreitet er seiner Vollkommenheit zu. Indem er das Beste hervorbringt, was seiner Natur möglich ist, erreicht er sie, und damit zugleich die Grenze, die er als Mensch nicht überschreiten kann, d. h. sein Ende. Wenn der Mensch Alles, was in ihm ist an Naturanlagen, in seinem Leben geoffenbart hat, wenn seine Tugenden in seinen Werken sichtbar geworden sind, wenn er die ihm mögliche Vollkommenheit erreicht hat, dann ist er an die Grenzen seines Daseins gelangt. Er kann nichts Größeres, nichts Besseres mehr schaffen. Er kann nicht höher steigen in seiner menschlichen Entwickelung. Sein Leben neigt sich dem Untergang zu. Er muß sterben. Die menschliche Vollkommenheit ist wesentlich Vollendung.

Aber anders ist die göttliche Vollkommenheit. Das ist ihre herrlichste Eigenschaft, daß sie nur zeitweise, vorübergehende, nie aber abschließende Vollendung werden kann. Sie erreicht nie den obersten Höhepunkt, von dem sie nur abwärts steigen könnte, nie die äußerste Grenze. Da die Anlage Gottes unermeßlich ist, so kann die Entfaltung seiner Kraftfülle nie zu Ende kommen. Sein ewiger Grund ist nie auszufüllen, seine Entwickelung ist ohne Ende. Daher bewährt sich die göttliche Vollkommenheit als unaufhörliche Vervollkommnung.

Die nothwendige Anlage Gottes ist seine unerschöpfliche, unübertreffliche, absolute Vollkommenheit. Die freie Entwickelung Gottes ist die stets fortschreitende Erfüllung, nie endende Vervollkommnung seines Wesens. Das Leben Gottes ist unendlicher Fortschritt.

Wenn ihr euch die unbegrenzte Vollkommenheit Gottes nach Art der menschlichen Vollkommenheit gedacht habt als Vollendung des göttlichen Wesens, so habt ihr euch Gott als ein vollendetes und daher beschränktes Wesen gedacht. Ein in solchem Sinne vollkommener Gott hätte die Grenzen seines Wesens gefunden und damit sein eigenes Ende erreicht. Diese Art von Vollkommenheit wäre nicht ewiges Leben, sie wäre ewiger Tod.

Wozu sollte ein Gott, der nach eurer Vorstellung vollkommen, d. h. in sich fertig wäre, den Weltkörper bilden, wozu außer sich lebende Wesen erschaffen? Doch nicht aus eigenem Bedürfniß, denn wie hätte ein vollendetes Wesen noch Bedürfnisse haben können? oder wenn er sie gehabt und befriedigt hätte, wäre er dann nicht durch die Befriedigung vollkommener geworden, als er vorher war? Oder aus Freude am Schaffen? Aber wenn ein fertiger, abgeschlossener Gott schuf, so konnte er sich nicht mehr freuen, als zuvor, da er nicht schuf, sonst wäre er wieder durch das Schaffen seliger und daher voll=

kommener geworden. Oder etwa um sich die unerträgliche Langeweile der eigenen Vollendung durch ein Spielwerk zu vertreiben? Fürwahr eine wunderliche Vorstellung von göttlicher Vollkommenheit, die sich ohne unerträgliche Langeweile nicht denken läßt, und die überdem in der Schöpfung nicht eine wirkliche Befriedigung, sondern nur den täuschenden Schein der Befriedigung erkennen darf; denn wäre sie jenes, so wäre die Vollkommenheit Gottes durch die Schöpfung doch vollkommener geworden, als sie zuvor war, also nicht mehr Vollendung.

Ewig in sich gleich, ohne die Möglichkeit der Veränderung, könnte ein so vollkommener Gott zu seinen Geschöpfen in keinerlei neue Lebensbeziehung kommen. Sie gingen in der Zeit an ihm vorüber, wie die Processionen der Priester und der Menge an einem steinernen Götterbilde, das stumm und regungslos dem Wandel der Zeit entgegen starrt. Ein solcher Gott könnte nicht leben; denn es gibt kein Leben ohne Bewegung, ohne Veränderung. Das Neue, das mit dem Leben dazu kommt, war zuvor nicht in der Gestalt, nicht in den nämlichen Beziehungen in ihm. Das Leben kann aufsteigen zu höherer Entfaltung, zu reicherer Herrlichkeit, oder absteigen zum Verderbniß, zum Tode. Aber es kann nicht in Unveränderlichkeit stille stehen. Absoluter Stillstand ist der Widerspruch des Lebens. Der lebendige Gott kann, weil er unaufhörlich lebt, nie zu bleibendem Stillstand in seiner Entwickelung kommen. Er muß sich wandeln, und sein Wandel ist, weil auf der Vollkommenheit seiner Anlage beruhend, unaufhörliche Vervollkommnung. Wie die Zeit unermüdlich fortschreitet, die in Gott ist, so schreitet Gott mit ihr in die Unendlichkeit vorwärts.

Einzelne Ahnungen von der Selbstvervollkommnung Gottes gehen schon durch die alte Heidenwelt. Die ältesten Götter der Griechen waren noch dunkle, grausame Naturmächte, die erstgebornen Kinder der ewigen Nacht; sie wurden verdrängt von

den lichteren und edleren Kindern der Zeit. Das jüngere Reich des in Weisheit gewaltigen Zeus ist vollkommener als die Herrschaft des wilden Kronos, seines Erzeugers. Und die alten germanischen Seher verkündeten, daß einst ihre kampflustigen Naturgötter in der furchtbarsten Weltschlacht sich wechselseitig erschlagend untergehen werden, und nach ihnen der Eine vollkommenere Allvater eine neue herrlichere Welt des seligen Friedens schaffen werde.

Die Erde ist nur ein kleiner Theil des göttlichen Weltkörpers; aber an dem kleinen Theile sehen wir die Vervollkommnung des makrokosmischen Gottes in der fortschreitenden Zeit deutlich vor Augen. Die verschiedenen Erdperioden zeugen für den Fortschritt des makrokosmischen Körpers und des makrokosmischen Lebens. Jede Veränderung der Erdrinde war zugleich eine Vervollkommnung des Erdballs. Immer reicher, mannigfaltiger, fruchtbarer, schöner wurde nach jeder Erdrevolution die erneuerte Erde. Ebenso war jede neue Schöpfung von Mikrokosmen auf der Erde wieder vollkommener als die vorhergehende, und gab so eine beredte Zeugschaft von dem Fortschreiten des Schöpfers, der sie bildete. Zuerst nur Pflanzenschöpfungen und jede spätere mannigfaltigere und reichere Organisationen hervorbringend, als die frühere, dann erst Thierschöpfungen, ebenso stufenweise aufsteigend von den stummen Korallen und Schaltthieren, Fischen zu den freier wandelnden, aber noch plumpen Mammuthen und ähnlichen Ungeheuern, und dann sich erhebend zu den höheren Gattungen der Vögel und der Vierfüßer, zuletzt die Schöpfung des sprachbegabten Menschen.

Eine wunderbare Aussicht in die Zukunft der Welt eröffnet sich vor unserm geistigen Blicke, wenn wir die unendliche Vervollkommnung Gottes, und in Folge derselben auch der geschaffenen Welter bedenken. So großartig und bewunderungswürdig uns auch die Vergangenheit erscheint, wir wissen nun, daß sie nicht die höchste Entfaltung der göttlichen Herrlichkeit,

nicht das letzte Wort der Schöpfungskraft ist. Würden wir nur an der Vergangenheit haften bleiben, die hinter uns liegt, so würden wir das Todte über das Leben setzen, das mit uns und nach uns ist; denn alles Vergangene ist todt, insofern es nicht in der Gegenwart fortlebt. Die Entwickelung der Vergangenheit, d. h. das Leben der Gegenwart, ist uns eine Bürgschaft für die Fortbildung des zukünftigen Lebens; und unser Vertrauen in die Zukunft wächst mit der tieferen Einsicht in die Fortschritte der Vergangenheit, aus welcher die Zukunft hervorgeht.

Jede Stufe, die Gott in seiner Entwickelung erreicht hat, ist wieder die Vorstufe zu einem neuen Fortschritt, jede theilweise Erfüllung seines Wesens die erweiterte Anlage zu neuer reicherer Erfüllung. In seiner Entwickelung ist kein Schritt ein vergebener. In ihm geht nichts verloren. Wenn er eine Weile ruht in der Betrachtung seiner Bildungen, so wird diese Ruhe zum Anstoß für neue Bildungen, durch die er die früheren vervollständigt. Sein Bewußtsein wächst mit seinen Werken, und wird immer lichter mit jeder Schöpfung. Jede Vervollkommnung des Weltkörpers wird wieder zur Vorbedingung einer vollkommeneren Schöpfung. Der Gedankenreichthum des Schöpfers wächst fortwährend und zugleich vermehren sich die Mittel, die schöpferischen Gedanken lebendig auszusprechen.

Wie kindisch erscheint uns nun der Jammer, daß die Welt in fortwährendem Verfall, in unaufhörlicher Entartung begriffen sei. Wäre das wahr, so wäre das Werk Gottes verfehlt und Gott selbst wäre nicht der Allweise. Wie troststreich und beseligend ist dagegen die Wahrheit, daß Gott, indem er in der Selbstvervollkommnung ewig fortschreitet, die Welt zu höherer Vollkommenheit nachzieht.

Die Schöpfung ist also nicht ein bedeutungsloses Spiel der göttlichen Laune, am wenigsten die Schöpfung des Menschen,

in den Gott zum Unterschiede von allen andern niederen Geschöpfen den Trieb zur Selbstvervollkommnung gelegt hat, auf daß der Mensch auch darin sein mikrokosmisches Ebenbild sei. Die als geistig-freie und selbst bewußte Personen lebenden Ideen Gottes, die wir Menschen nennen, haben die Macht empfangen, im Guten und Bösen ihre eigenen Wege zu gehen. Unsere Gedanken sind nicht immer seine Gedanken, unsere Handlungen treten oft in Widerspruch mit seinem Willen. Das besondere Leben der Menschen steht zu dem makrokosmischen Leben Gottes in wechselnder Beziehung. In dem mikrokosmischen Spiegelbild der mannigfaltigen Menschenwelt erkennt Gott auch die Bedeutung seiner Theilideen. Da er ihnen ein Sonderleben verliehen hat, in dem sie als eigene Wesen sich aussprechen, so wirkt die Ueberschau über die Mannigfaltigkeit dieser Sonderbilder zurück auf die Erkenntniß des Gesammtlebens in ihm. Er sieht in den einzelnen Menschen seine Kräfte deutlich vereinzelt und seine Zeitgedanken in lebendiger Einzelgestalt vor sich, neben einander, außer einander, jedes für sich und hinwieder jedes in Beziehung zu allen anderen. Die Selbsterkenntniß Gottes wird so durch den Anblick der Menschenwelt vertieft und bereichert.

Gott beachtet das Kleinste wie das Größte; nichts was ist, kann sich seinem Blicke entziehen. Für die niedrigsten Thiere und die verborgensten Pflanzen hat er bis ins Kleinste und Feinste mit wunderbarer Um- und Vorsicht gesorgt. Wie sollte ihm das Treiben der Menschen unbekannt bleiben und gleichgiltig sein? Der Schöpfer hat ein Mitgefühl für seine Geschöpfe, der Vater freut sich über die Fortschritte seiner Kinder. Seine Vorsorge, seine Gerechtigkeit, seine Liebe werden angeregt durch die Geschichte der Menschen; und von Zeit zu Zeit greift er spürbar ein, erziehend und schützend, belohnend und strafend in das menschliche Geschick. Die Völker und die Individuen erfahren

in den wunderbaren Verflechtungen und Lösungen ihres Schicksals oft seine freie Einwirkung, und werden sich in solchen Momenten bald freudig bald zitternd bewußt, daß sie selbst durch ihre freie That die Hilfe oder die Zucht des göttlichen Schicksals herbeigerufen haben. Die Geschichte der Menschheit und die Geschichte der einzelnen Menschen werden so auch für Gott zu einer fortwirkenden Veranlassung, daß er in ihrer Leitung seine Vervollkommnung übe und bewähre.

Sinnen wir der Selbstvervollkommnung Gottes in Ehrfurcht nach, dann lernen wir die große Mahnung, daß wir durch unsere eigene Vervollkommnung der göttlichen Vervollkommnung nachstreben sollen, tiefer verstehen, und freudigeren Muthes ihr folgen. Indem wir ihr ernstlich nachstreben, erfüllen wir unsere Bestimmung und erhalten wir einen Antheil an den Fortschritten Gottes. Indem wir der göttlichen Vervollkommnung nachfolgen, werden wir getragen und emporgehoben von ihrer Bewegung; und wer von uns die höchste ihm vergönnte Vollkommenheit erreicht, darf sogar die stolze Hoffnung haben, daß er durch seine Vervollkommnung auf die göttliche Vervollkommnung einen fördernden Einfluß übe.

III.

Der Ursprung und die Ueberwindung des Bösen.

Die leuchtende Wahrheit der Vervollkommnung Gottes wirft ihr Licht auch in die dunkeln Tiefen hinab, in welche der forschende Menschengeist niedersteigen muß, wenn er dem Ursprung des Bösen nachfragt.

Viele haben sich schon in den logischen Widersprüchen verwickelt, in denen wie in Schlingen der unverständige Eifer gefangen wird; Manche haben in diesen wirren Wegen sich selber oder den Gott verloren, an den sie zuvor geglaubt.

Wäre Gott, wie die Theisten lehren, ein einfaches, absolut vollendetes und in solcher Weise vollkommenes Wesen, so bliebe der Ursprung des Bösen immer unerklärlich. Wie konnte ein so vollkommenes Wesen andere zum Bösen geneigte Wesen erschaffen? Und wenn er sie vollkommen gut erschaffen hatte, wie konnten dieselben hinterdrein böse werden? Wenn das Böse erst durch den Menschen in die Welt gekommen ist, als eine Folge seines Abfalls von Gott, so mußte doch, bevor der Mensch sich zum Bösen entschloß, die Möglichkeit dieses Entschlusses und daher die Möglichkeit des Bösen in seiner Menschennatur ruhen; die Freiheit seiner Wahl zwischen Gutem und Bösem mußte als Anlage in ihm sein, er mußte sie als Geschöpf durch die Schöpfung empfangen haben. Aber woher denn nahm der Schöpfer jene Möglichkeit des Bösen und diese Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösen, die er dem Menschen gab, wenn er dieselbe nicht in sich hatte? Nahm er sie aus der Natur, woher ist sie denn in die Natur gekommen, wenn nicht wieder ursprünglich aus ihm? Wenn das Fleisch der Sitz des Bösen ist im Menschen, woher ist es denn in das Fleisch gepflanzt worden?

Auch in den Thieren regt sich das Fleisch; und fast alle bösen Leidenschaften, die wir in dem Menschen verdammen, treffen wir wieder an in dem bewegten Leben der Thiere; die wollüstige Sinnlichkeit in Vögeln und Hunden, die kalte Grausamkeit und die gefräßige Mordlust in zahlreichen Raubthieren, die schwächliche Feigheit in ihren Opfern, die schlaue Hinterlist in den Schlangen und Füchsen u. s. f. Warum denn wird das Fleisch nur in den Menschen böse genannt, nicht auch in

dem Thier? Weshalb wird es dem Menschen als Schuld zur Last gerechnet, wenn er den Begierden seines Leibes folgt, und den Thieren nicht als Schuld, wenn sie ihren fleischlichen Trieben folgen?

In der Verzweiflung, den Ursprung des Bösen nicht in dem göttlichen Wesen entdecken zu können, und doch die Möglichkeit zum Bösen in der menschlichen Natur zu finden, wie sie erschaffen worden, haben manche Denker die Nothwendigkeit eines zweiten Wesens außer Gott zu erkennen vermeint, eines bösen Geistes, dem auch ein Antheil zukomme, sei es schon an der Schöpfung oder doch hinterher an dem Schicksal des Menschen. Dieser böse Geist, meinten sie, habe den Trieb zum Bösen in den Menschen gesenkt und in ihm geweckt.

Die Einen dachten sich diesen Geist, wie die alten Perser, als einen zweiten Gott der Finsterniß, der dem Gotte des Lichtes die Herrschaft über die Menschen streitig mache. Sie entgingen dadurch in der That jener logischen Verwickelung; denn der dunkle Gott, Ahrimann, hatte seine böse Natur nicht von dem guten Lichtgotte, Ormuz, empfangen, da er nicht dessen Geschöpf, sondern in sich selbst Gott war, wie dieser. Aber sie entgingen ihr nur so, daß sie zugleich auf einer andern Seite in einen ärgeren Widerspruch verfielen. Es ging ihnen die nothwendige Einheit Gottes verloren und die Eine Schöpfung wurde durch den unlösbaren Zwiespalt auf ewig verwirrt.

Die Anderen stellten sich den bösen Geist nicht als Gott, sondern als ein Geschöpf Gottes vor, und nannten ihn den Teufel. Dem Teufel schrieben sie dann die mächtige böse Persönlichkeit zu, die sich wider die Herrschaft Gottes empöre und über die Menschen die böse Gewalt auszubreiten versuche. Aber wenn der Teufel ein Geschöpf Gottes ist, woher hat denn er seine Bosheit, woher die Möglichkeit des Bösewerdens empfangen? War er von Anfang an böse, war denn nicht das

Böse des Schöpfers Werk? Wurde er ursprünglich rein und gut erschaffen, als Lichtgeist, wie konnte er denn sich verdunkeln zum Nacht- und Höllengeist? Wenn er sich böse machen konnte, mußte er denn nicht die Möglichkeit des Bösen mit seiner Natur von seinem Schöpfer empfangen haben? Alle die Fragen, die mit Bezug auf den Menschen keine Antwort gefunden, kehren nun wieder mit Bezug auf den Teufel. Der Widerspruch wird nur um eine Stufe in die Ferne gerückt, nicht gelöst. Er wird noch vermehrt durch die Unbegreiflichkeit, daß der vollkommene Gott sich die Schöpfung seines mikrokosmischen Ebenbildes, des Menschen, durch ein von ihm erschaffenes und von ihm abhängiges Wesen verwirren und verderben lasse.

Setzen wir aber über diese Schwierigkeiten hinweg, ohne sie zu überwinden, so erheben sich neue Zweifel an der Gerechtigkeit Gottes. Wenn Gott, ohne in sich die Möglichkeit böser Triebe zu haben, Geschöpfe mit dieser Möglichkeit erschaffen hat, wie konnte er diesen Geschöpfen billiger Weise gebieten, daß sie diese Triebe unterdrücken? Wie konnte er, der die Macht der bösen Lust nicht selbst erfahren und erkannt hatte, anderen Wesen, die er theilweise dieser Macht ausgesetzt, zumuthen, daß sie dieselbe besiegen sollen? Woher soll er das Gesetz der Gerechtigkeit nehmen, nach dem er die bösen Thaten der Menschen richtet, wenn er in sich selbst den Gegensatz des Bösen und des Guten nicht kennt und von dem inneren Kampfe nichts weiß, den der Mensch durchkämpfen muß, um seiner bösen Begierden Herr zu werden? Seine Gerechtigkeit würde so zu ungerechter Willkür, und seine Liebe zu den Menschen zu raffinirter Grausamkeit.

Oder sollen wir, aus Furcht, diesen gefährlichen Fragen Rede zu stehen, ihnen entfliehen und gar das Böse leugnen, dessen Ursprung wir nicht erklären, dessen Bestrafung wir nicht rechtfertigen können? Reden etwa diejenigen Pantheisten die Wahrheit, welche das Böse in gleicher Weise in Gott und in

dem Menschen leugnen? welche in dem Bösen nur einen vorübergehenden Schein, nur einzelne Entwickelungsmomente sehen in dem großen Gesammtleben des Weltalls? Ist die Strafe, die auch der Mensch wegen böser Thaten über den Menschen verhängt und an ihm vollzieht, nur gerecht, weil sie eine nothwendige Bedingung der allgemeinen Wohlfahrt ist, aber für das davon betroffene Individuum nur ein unverschuldetes Unglück? Würde nicht bei solcher Annahme alle Moral der Individuen verkehrt und alle Zurechnung verwirrt?

Versuchen wir's, uns auch in diesem Labyrinth zu orientiren.

Der makrokosmische Gott hat in Wahrheit die Möglichkeit des Bösen, die er der Natur der Menschen eingepflanzt hat, in sich selbst gefunden und erkannt; aber weil er die Vervollkommnung ist, so überwindet er fortwährend diese Möglichkeit in sich.

Der unerfüllte Raum, der von Ewigkeit in ihm ist, kann auch eine theilweise und relativ schädliche Erfüllung in sich aufnehmen und auch ein böses Werk in sich fassen. Weil Gott auch die Finsterniß in sich hat, die das Licht gebiert, so verspürt er auch die Macht der Finsterniß in sich. Der sichtbare Naturkörper, der aus der Verbindung von Dunkel und Licht entstanden, ist voll von schweren Körpertheilen, und Gott empfindet so die drückende Schwere, die Trägheit der wägbaren Materie an den Theilen seines eigenen Körpers.

Alles Uebel, welches wir dem Einfluß der materiellen Kräfte auf das Leben der Person zuschreiben, muß der Möglichkeit nach auch von Gott erfahren werden, weil er alle diese materiellen Kräfte in sich hat. Die erfüllten Theile seines Weltkörpers, im Großen und im Kleinen, als Weltkugeln oder als Steingerölle, sind räumlich und zeitlich beschränkt, und in so ferne die Beschränktheit an ihnen haftet, relativ unvoll-

kommen. Der unbegrenzte Gott empfindet doch in seinem Körper auch die Wirkung der mannichfaltigen Beschränkung.

Jede frühere Entwickelungsstufe der Natur ist mangelhafter als die folgende; und wo der Mangel sich zeigt, da können wir die Möglichkeit des Bösen nicht verkennen; denn würde das Mangelhafte so bleiben, so wäre es in Widerspruch getreten mit den Anforderungen und der Möglichkeit der Verbesserung, und daher böse geworden.

Nicht überall und nicht immer erscheint uns die sichtbare Natur als schön und mangellos. An manchen Stellen empfangen wir auch düstere traurige Eindrücke bei ihrem Anblick. Es gibt auf der Erdoberfläche auch öde wüste Strecken, und mehr noch unter der Oberfläche. Es zeigen sich in dem Erdleben auch wilde zerstörende Erscheinungen. Wenn ein grauer feuchter Nebel unsern nach Sonnenlicht und Aussicht verlangenden Körper umhüllt und durchnäßt, wenn trübe Gebirgsbäche die Ufer zerreißen, wenn ausgetretene Ströme die blühenden Ebenen überschwemmen, wenn der Hagel die Fruchtfelder verwüstet, wenn der gewaltige Bergsturz die Pflanzungen und Wohnungen der Menschen mit rohem unwirthlichem Steinschutt überdeckt, wenn der tobende Vulkan Asche, Steine, Lava auswirft, wenn das unheimliche Erdbeben an der Erdrinde pocht und dieselbe spaltet: dann reden wir nicht blos von der Möglichkeit des Bösen in der Natur, wir meinen sogar einzelne Züge von Grimm und Wuth in dem Naturleben, und die Macht des Bösen in der Natur selbst zu erfahren.

Und sehen wir hinein in die Schöpfung Gottes auf der Erde, so begegnen uns derartige Züge an vielen Orten. Zwar entdecken wir in der Organisation der Thiere eine Weisheit des Schöpfers, welche unendlich erhaben ist über unsere Weisheit, und nehmen in den merkwürdigen Einrichtungen für die Bewegung und die Nahrung dieser Thiere eine liebende Vorsorge

wahr, die uns die höchste Bewunderung abnöthigt. Aber wir können uns bei unbefangener Betrachtung der Thierschöpfung nicht verbergen, daß auch die Wildheit und die Grausamkeit der Natur sich neben ihrer Weisheit und Liebe in derselben offenbart. Es gibt auch häßliche und rohe Erscheinungen in der Natur. Die neidischen, wollüstigen, dummen, bissigen, feigen, wilden Thiere sind, wie sie sind, Werke des Schöpfers; und die meisten Thiere sind von der Natur darauf angewiesen, einander zu tödten und aufzufressen. Als Gott wiederholt ganze Schöpfungen von Pflanzen und von Thieren, bevor der Mensch da war, entweder durch plötzliche vulkanische Erdrevolutionen oder durch allmälig wirkende Veränderungen der Gewässer zerstörte, so konnte das kein Strafgericht sein über die Sünden seiner Schöpfung; denn die vernichteten Wesen hatten die Freiheit zur Sünde nicht erhalten, und lebten nur, wie sie nach ihrer von Gott empfangenen Natur leben mußten. Das Verderben, das sie traf, konnte seinen Grund nur darin haben, daß Gott sein eigenes Werk nicht länger gefiel.

Wir können es nicht leugnen: zuweilen steigen auch in dem Schöpfer selbst düstere, grausame Gedanken auf, die er in lebenden Geschöpfen ausspricht, und es gibt von Zeit zu Zeit Ereignisse furchtbarer Zerstörung und des Verderbens, die nicht in der Schuld der Geschöpfe, sondern nur in dem Willen Gottes selbst ihren Grund haben. In Gott selbst also muß ein innerer Gegensatz sich regen zwischen den dunkeln Naturmächten und den lichten Ideen in ihm; ein innerer Kampf auch materieller Triebe und geistiger Hoheit.

Weil die alten Völker diesen innern Kampf in der makrokosmischen Natur bemerkt haben, so haben sie ihre Götterwelt in zwei feindliche Lager geschieden, und von den Streitigkeiten und Schlachten erzählt, welche die guten Lichtgötter mit den dunkeln Nachtgöttern zu bestehen haben. Oder es haben

andere alte Völker, bemüht, die Einheit Gottes zu retten, jenen Widerstreit in der Natur als einen Kampf untergeordneter Geister sich vorgestellt, die zwischen Gott und den Menschen leben, der lichten Engel, welche den Himmel erfüllen, mit den Schattengeistern, den Dämonen, welche die Hölle bevölkern.

Die Wahrheit in diesen Vorstellungen der Alten ist der Gegensatz der lichten Ideen, die mit der Bewegung der Zeit in Gott erwachen und erscheinen, und an deren Glanz er sich erfreuen kann, ohne sie zu persönlichem Dasein zu verkörpern und dadurch als wirkliche Geschöpfe zu beleben, auf der einen Seite, und auf der anderen Seite der dunkeln Triebe, die sich in seinem Körper regen, und auch der verderblichen Gedanken, die das Bedürfniß der Wandlung in ihm hervorruft. Indem er seinen eigenen Fortschritt erwägt, überdenkt er den Widerstreit der mannigfaltigen Triebe und Gedanken, die sich in jedem Momente seiner Entwickelung seinem Selbstbewußtsein darbieten. Er sieht die Möglichkeit des Bösen im Einzelnen und in den Theilen vor sich. Er kann sogar diesem oder jenem verderblichen Trieb, der in seiner Natur mit rücksichtsloser Gewalt aufquillt, einen weiten Spielraum gewähren und einen bestimmten Ausdruck geben. Könnte er es nicht, so hätte er keine volle Freiheit. Er kann es, um die Macht dieses Triebes und seine begrenzte Wirkung zu erproben. Er kann es, damit diese Wirkung hinwieder für ihn zur Unterlage werde, um seine Vollkommenheit in höherer Art und in hellerem Glanze darauf zu gründen.

Er kann auch den schädlichen Kräften und den trüben Neigungen der Natur manchenorts und zuweilen einen scheinbar ungehemmten Einfluß gestatten, ohne dadurch die Vollkommenheit seines Wesens zu stören. Er kann es, weil die vereinzelte Kraft oder die momentane Neigung in ihm nicht zur Herrschaft über ihn selbst gelangen kann, weil er als Person die Fülle aller Kräfte ewig in sich hat, weil er fortwährend die Macht hat,

das Mangelhafte des Theiles zu erfüllen, das Verderbliche in seiner Wirkung zu begrenzen, das relativ Böse in ihm zu verbessern.

Das Böse hat keine Ewigkeit in sich und keinen Bestand in sich. Das Böse ist immer begrenzt innerhalb des Raumes und gebunden durch die Zeit. Gott, der den unbegrenzten Raum und die unendliche Zeit in sich hat, ist immer Herr des relativ Bösen, das vorübergehend in der Natur erscheint. Da Gott die Vollkommenheit in seiner Unterlage und die Vervollkommnung als Entwickelung hat, so ist er allein das unendlich gute Wesen.

Was in der sichtbaren Natur uns den Eindruck des Bösen macht, erscheint uns nur deshalb und nur auf so lange als Böses, als wir den Theil, in dem es sich zeigt, in unserer Vorstellung lostrennen von dem Zusammenhang mit der ganzen Natur und ihrer Gesammtentwickelung. Betrachten wir es als Theil des Ganzen, so verschwindet jener Schein des Bösen; denn dann werden wir gewahr, daß das scheinbare Böse dazu dient, die Vollkommenheit der Natur zu erhöhen. Die Dissonanzen in ihm werden durch den um so reicheren Fluß der allgemeinen Harmonie in Wohllaut aufgelöst.

Wie immer die einzelnen Theile in der Natur furchtbar toben und wüthen mögen, als Theile des unbegrenzten Gottes sind sie durch die nothwendige Harmonie seines Lebens gebunden. Sie haben keine Macht, sich dauernd wider ihn zu setzen; sie werden immer wieder gezwungen, ihm zu dienen. Er behält sie als Theile in seiner in sich vollkommenen Gewalt, und indem er sie benutzt zu höherer und reicherer Entfaltung seines Wesens, sind sie Bedingungen seiner Vervollkommnung.

Ebenso ist, was in der geistig-unfreien Schöpfung als böse betrachtet werden könnte, wenn es für sich allein beurtheilt wird, wie die Gifte unter den Pflanzen, die rohen Begierden

unter den Thieren, in Wahrheit nicht böse. Denn die Pflanzen und die Thiere haben den Widerstreit der Ideen nicht in sich, noch die Freiheit der Wahl zwischen Gutem und Bösen. Sie sind daher nicht verantwortlich für die bösen Eigenschaften ihrer Natur, die sie bethätigen. Gott aber, der diese Eigenschaften erschaffen hat, hat dieselben zugleich in die Harmonie gebracht, theils mit der ganzen Schöpfung, theils mit seiner eigenen Vervollkommnung. Das scheinbar Böse in ihnen wird daher durch den Zusammenhang mit der ganzen Schöpfung und ihrer Bestimmung gerechtfertigt und durch die Ergänzung gut gemacht. Es ist nur ein dienender Theil der gesammten Entwickelung.

Der Mensch allein ist auch darin nach dem Bilde Gottes erschaffen, daß er die Möglichkeit des Bösen in sich hat und zugleich die Freiheit durch seine eigene Vervollkommnung jene zu überwinden: freilich in beschränkter und unvollkommener Weise, wie Gott dieselbe in sich selbst in unbegrenzter und vollkommener Weise überwindet.

Die sittlichen Gebote Gottes an den Menschen sind daher keine Willkür eines Tyrannen. Gott muthet dem Menschen keine Tugend zu, deren Uebung er nicht aus seinem eigenen Leben kennt. Das Gesetz der Gerechtigkeit, dem er in dem Gewissen des Menschen eine mahnende Stimme verliehen hat, ist in ihm selbst in höchster Vollkommenheit lebendig. Gott kennt die Macht der dunkeln entfesselten Triebe und zugleich die Mittel ihrer Bewältigung. Er kennt die Schwäche der lückenhaften Theile und die Gefahren der einseitigen Gedanken und er hat theils in der gemeinsamen Ausstattung der menschlichen Natur, theils durch die Erziehung des Menschengeschlechts dem Menschen die Mittel gegeben, jene Mängel zu ergänzen und jene Fehler zu verbessern. Und überdem steht er dem Schwachen bei, der seiner Hilfe bedarf und seine Hilfe erbittet. Er, der das Böse in Sich überwindet, hilft auch dem Menschen das Böse in

ihm zu überwinden. Seine Gerechtigkeit ist mit der Gnade verbunden und sein strafender Zorn durch die versöhnende Liebe geheiligt. Wenn er straft, so will er wohl vergelten, aber zugleich den Menschen auf den Weg treiben, auf welchem er ihn fördern und beglücken kann.

Auch im Menschen sind nicht die einzelnen Kräfte an sich böse. Die sinnlichen Triebe sind es nicht. Richtig geleitet dienen sie zur Selbstvervollkommnung der Individuen und zur Verbesserung der allgemeinen menschlichen Zustände. Würden sie ertödtet, so wäre es um die meisten Fortschritte der menschlichen Cultur geschehen. Die Veredlung der Kunst ist ohne sie undenkbar, und sogar die Fortpflanzung des Menschengeschlechts ist von Gott selbst an ihre Bedingung gebunden und daher an sich rein und unbefleckt. Erst wenn die sinnlichen Triebe über die naturgemäßen Schranken hinausschreiten und die göttliche oder menschliche Ordnung stören, wenn der niedere Theil den höheren anfeindet und beeinträchtigt, wenn die Materie über den Geist herrschen will, wenn die vereinzelte Theilkraft das Recht des ganzen Wesens mißachtet, dem sie angehört, oder die Existenz der anderen ihr gleichen oder höheren Wesen verletzt, oder sich wider Gott empört und das Gesetz der allgemeinen Natur übertritt: dann hat das Böse in dem Menschen und über ihn Macht gewonnen und fordert die Gerechtigkeit, sei es der menschlichen, sei es der göttlichen Ordnung, heraus.

Dir Kraft aber, welche, wenn sie verirrt, den Menschen zum Bösen zieht, und was der Mensch Böses gethan hat, hört, von dem Leben Gottes ergriffen, auf, böse zu sein. Die Gerechtigkeit Gottes tilgt das Böse, die Gnade Gottes versöhnt es, die fortschreitende Vervollkommnung Gottes macht es sich dienstbar. Gott überwindet das Böse in sich und außer sich.

IV.

Die männliche und die weibliche Seite in Gott.

Wir nehmen die gewaltigen Fortschritte in dem Leben Gottes am deutlichsten wahr theils in der Fortbildung des Weltkörpers, theils in der Aufeinanderfolge der Schöpfungen Gottes.

Aber ohne die beiden Seiten in dem göttlichen Wesen ist weder eine Neubildung innerhalb der makrokosmischen Natur noch eine Schöpfung von Mikrokosmen gedenkbar. Um in sich schaffen zu können, mußte der schaffende Geist in sich die Urmaterie finden, auf die er wirken, die er bilden konnte. Um Wesen außer sich erschaffen zu können, mußten die besonderen Ideen seines Geistes von seinem Körper mit einem ihnen zusagenden Körper ausgestattet und relativ von seinem Weltkörper getrennt werden können.

Als in dem Uranfang noch keine wägbare Materie da war, war doch der leere Raum da, der sie gebar, und die Zeit in Bewegung, die sie erzeugte. In dem unerfüllten Aether entstand eine Bewegung, erglänzte ein Licht, und das Licht vollzog die erste Scheidung in dem dunkeln Aether. Es trennte die einen Theilmöglichkeiten des Raumes von den anderen, und es wurden die Theile in ihm sichtbar. Indem das Licht mit den bewegten, d. h. den erleuchteten Theilen sich verband, erfüllte es diese Theile der Unterlage, und es waren die ersten sichtbaren Elemente geboren.

Der menschliche Gedanke, die erste Bildung der ersten Elemente wieder denkend, greift den körperlichen Nachweisen der Naturwissenschaft vor. Wie er die Trennung und Auflösung der sogenannten Urstoffe als eine logisch nothwendige Möglichkeit erkennt, obwohl die bisherigen Versuche, die Ur-Theile durch

chemische Scheidung zu ermitteln, in bisher unscheidbaren Stoffen eine noch nicht überschrittene Grenze gefunden haben, so muß er auch die ersten Verbindungen der unsichtbaren und unwägbaren Ur-Theile zu sichtbaren und wägbaren Stoffen denken, ungeachtet der materielle Beweis bis jetzt noch nicht erstellt ist. In der Entstehung sichtbarer und greifbarer Körpertheile aus der Verbindung zweier zunächst nicht sichtbarer Gase hat indessen die Naturwissenschaft eine Naturerscheinung nachgewiesen, die vorläufig als ein analoges Bild jene logische Erkenntniß unterstützt.

Aus der Ruhe entwickelt sich die Bewegung, und auf die Ruhe wirkt die Bewegung hinwieder zurück. Jene bewegend, sucht diese wieder Ruhe zu finden. Die Ruhe nimmt die Bewegung in sich auf, indem sie theilweise bewegt wird. Die Bewegung schafft, die Ruhe empfängt. Von der Verbindung der Bewegung mit der Ruhe, des Lichtes mit dem Dunkel, der Zeit mit dem Raume, des Geistes mit dem Körper geht die Neubildung und alle Schöpfung aus. Die Ruhe, die Unterlage ist die nothwendige weibliche Seite, die Bewegung, die Eigenschaft ist die freie, activ-männliche Seite in dem makrokosmischen Gott. Durch die steigende Erfüllung des ewig unerfüllbaren Raumes wächst der sichtbare Weltkörper Gottes heran, und mit seinem unendlich fortschreitenden Wachsthum vermehrt sich fortwährend seine Möglichkeit, neue Gedanken des göttlichen Geistes zu empfangen, auszubilden und zu gebären.

Haben wir zunächst die weibliche Seite in Gott vor Augen, die makrokosmische Materie, die Gottes Körper ist, so sind wir geneigt, Gott als die Natur zu erfassen und weiblich zu bezeichnen. Denken wir vorzüglich an die männliche Eigenschaft, an den schaffenden Geist Gottes, so ziehen wir den männlichen Ausdruck Gott vor. Die Natur aber und der Geist bilden zusammen Ein Wesen. Der wahrhafte persönliche Gott ist

die Verbindung der weiblichen Natur und des männlichen Geistes.

Von sich aus schließend, und den Unterschied der beiden Geschlechter in den erschaffenen Wesen erkennend, haben die alten Völker auch in dem unerschaffnen Makrokosmos zwei Wesen gesucht, ein männliches nnd ein weibliches, Gott und Göttin. Sie haben aber die weibliche Unterlage der Natur und die männliche Eigenschaft, den Geist, einander oft als zwei Personen entgegen gesetzt, und das Götterpaar wie Mann und Frau hinwieder in Verbindung gebracht. So verehrten die alten Aegypter den Ammon und die Mut, den Osiris und die Isis, die Syrer den Baal und die Aschera. Oder sie vervielfältigten gar, wie die Griechen, die Römer, die Germanen, die Götterpaare, indem sie die Naturkräfte bald männlich bald weiblich dachten. Sie verkehrten so eine Wahrheit — den nothwendigen Gegensatz der beiden Seiten in dem Einen göttlichen Wesen — in den Irrthum zweier oder mehrerer Götter.

Mit größerer Energie haben dagegen die Juden, die Muhammedaner und die Christen die höhere Wahrheit der Einheit Gottes diesem Irrthum entgegen gehalten. Das moralische Bedürfniß des religiösen Gemüthes verlangte voraus nach dem Einen Gott und wendete sich in seinem Gebet an den schaffenden und wirkenden Geist. Ohne gerade den Gegensatz in Gott zu bestreiten, erhoben sie doch den Dualismus in Gott nicht zu voller Klarheit des Bewußtseins, und betonten mit Vorliebe die männliche Eigenschaft Gottes, die einen als des Herrn der Welt, die anderen als des Vaters der Menschen. Sie verzichteten eher darauf, die Göttlichkeit der Natur anzuerkennen, als daß sie sich in die Gefahr begaben, der die Heiden erlagen, Gott und Natur als zwei Götter zu betrachten.

Nur die Indischen Brahmanen haben in ihrem Allgott die männliche und die weibliche Seite deutlich unterschieden, ohne

die Einheit aufzugeben. In den Çatapatha-Brahmana des weißen Yagur-Veda (Colebrooke) findet sich folgende merkwürdige Ahnung der Wahrheit:

„Dieß Universum war von Anfang Geist, in Gestalt eines Menschen. Es blickte um sich und sah nichts anderes als sich selbst. Da rief es zuerst aus: Ich bin (aham asmi).“

„Es empfand keine Freude, es verlangte nach einem Anderen und wurde dann so, wie Frau und Mann in gegenseitiger Umarmung sind.“

„Es theilte seine Person in zwei Theile, daraus wurden Mann und Frau.“

(Vgl. Bhagavad-Gita übersetzt von W. v. Humbolds Werke I. S. 54):

„Denn wo aus einem Schooß Körper entsprungen irgend,
Der große Schooß die Gottheit ist, der Vater, samengebend
Ich“

Alle Geschöpfe, die wir kennen, sind von der Erde geboren. Die mütterliche Erde hat die Gedanken des Schöpfers empfangen, getragen und gereift. Aus den irdischen Elementen ist auch der menschliche Körper gebildet. Aber die Erde ist kein Wesen für sich, keine Person. Sie ist nur ein Theil des makrokosmischen Weltkörpers, nicht eine besondere mütterliche Göttin, wie auch unsere altgermanischen Vorfahren sie noch verehrt haben. Sie ist ein weiblich begabtes Glied des Einen göttlichen Leibes, welcher die weibliche Unterlage in Gott und die Mutter aller Geschöpfe ist.

Ebenso wissen wir, daß das Licht der Sonne schöpferisch belebend auf die Oberfläche der Erde einwirkt. Die Strahlen der Sonne waren thätig und befruchteten die Erde, als sie ihre kahle Rinde mit Pflanzen bedeckte, und mancherlei Thiere, zuletzt die Menschen aus ihr und auf ihr erschaffen wurden. Aber obwohl in dem Lichte männliche Schöpferkraft lebt, so ist das

Sonnenlicht doch kein für sich lebender Zeugungsgott, wie die Alten gewähnt haben, sondern nur ein Theil des göttlichen Lichtes oder des Geistes, der die männliche Eigenschaft Gottes und der Vater aller Wesen ist außer ihm. Die mächtige Sonne selbst, welche dieses Licht als belebenden Geist ausstrahlt — von den Alten fast überall als männlicher Gott verehrt —, ist gleich der Erde nur ein Glied des Weltkörpers, ein einzelnes Gebilde in der göttlichen Unterlage.

In Gott verehren wir daher unsern Vater und unsere Mutter zugleich. Sein Geist ist unser Vater, sein Körper ist unsere Mutter.

Als Gott seine Ideen in lebendigen Geschöpfen aussprach, konnte er, den Gegensatz der weiblichen Natur und des männlichen Geistes in sich beachtend, diese Ideen in zweierlei Formen gestalten. Er konnte sich voraus als Natur fühlen und demgemäß in weiblicher Form die Idee ausprägen, oder er konnte sich eher als Geist denken und daher männliche Geschöpfe bilden. In den Pflanzen noch, die an seinen Körper gebunden sind, hat er die beiden geschlechtlichen Seiten meistens vereinigt dargestellt. In den Thieren, deren freiere Bewegung den Unterschied des männlichen und des weiblichen Lebens deutlicher erscheinen ließ, hat er die Geschlechter entschiedener getrennt. Aber von höchster Bedeutung ist es für die mannigfaltigste Gestaltung der in den Menschen lebendig gewordenen Ideen Gottes und für die Entwickelung der menschlichen Freiheit geworden, daß in der Schöpfung des Menschen sowohl der Gegensatz der männlichen und der weiblichen Person, als die höhere Einheit beider einen sichtbaren Ausdruck erhalten hat.

Nicht blos der Mann, wie man aus der mosaischen Schöpfungsgeschichte schon hat heraus lesen wollen, sondern auch die Frau ist ein Ebenbild Gottes. Auch die Würde der Frau beruht auf der Hoheit der göttlichen Natur, die sie geboren

hat. Die weibliche Natur hat nicht minder als die männliche Existenz ihren Urgrund in Gott. Das „ewig Weibliche“ in der Natur ist die Mutter und das vollkommene Vorbild des beschränkten menschlichen Weibes. Und wie Gott die Fortsetzung der Gattung an die Verbindung von Mann und Weib als an ihre Grundbedingung geknüpft hat, so hat der Mensch die organische Einheit der männlichen und der weiblichen Seite in Gott mikrokosmisch nachgebildet in der Ehe, als der freien persönlichen Lebenseinigung des Mannes und der Frau. Die Ehe ist der vollkommenste Ausdruck der menschlichen Schöpfung. Gott hat die Anlage zur Ehe in die getrennten und Ergänzung suchenden Geschlechter gepflanzt und die Erfüllung der Ehe der Entwickelung der menschlichen Freiheit überlassen. In der Ehe offenbart sich zugleich die göttliche Ordnung und die individuelle Freiheit der Menschen. Die Ehe ergänzt die Mangelhaftigkeit und Unvollständigkeit des einseitigen Geschlechts und stellt, Mann und Frau verbindend, die Einheit des Menschengeschlechts dar, die göttliche Vollkommenheit auch in dem sich wechselseitig ergänzenden Menschenpaare wie in einem mikrokosmischen Bilde wiederstrahlend.

---

hat. Die weibliche Natur hat nicht minder als die männliche Urbild, ihren Ursprung in Gott. Das „ewig Weibliche“ in der Natur ist das Zartere und das vollkommenere Abbild des [illegible] menschlichen Wesens. Und wie diese die Fortpflanzung der Gattung an die Verbindung von Mann und Weib als an ihre Grundbedingung geknüpft hat, so hat der Schöpfer die organische Einheit der männlichen und der weiblichen Seite in Gott ursprünglich nachgebildet in der Ehe, mit der freien persönlichen Liebesvereinigung des Mannes und der Frau. Die Ehe ist der vollkommenste Ausdruck des menschlichen Geschlechts. Gott hat die Anlage zur Ehe mit der Schöpfung und Begabung jedes der Geschlechter geschaffen und die Erfüllung der Ehe der Entwicklung der menschlichen Freiheit überlassen. In der Ehe wiederholt sich gleichsam die göttliche Schöpfung und die [illegible] Freiheit der Menschen. Die Ehe [illegible] die Mangelhaftigkeit und Unvollkommenheit des einseitigen Geschlechts und löst, Mann und Frau verbindend, die Einheit der Geschlechtsgemeinschaft her, die göttliche Vollkommenheit auch in den sich wechselseitig ergänzenden Geschlechtern wie in einem [illegible] Bilde wiederzuspiegeln.

Die mikrokosmische Welt

nach

Friedrich Rohmer.

Dargestellt

von

J. C. B.

I.

Die Folge und die Vergänglichkeit der Schöpfungswerke.

Der Mensch kennt nur die irdischen Schöpfungen Gottes. Aber indem er dieselben überschaut und vergleicht, eröffnet sich ihm ein Einblick in den Fortschritt dieser Schöpfungen.

Die Erde erscheint befähigt, ganze Welten lebendiger Geschöpfe zu gebähren und zu ernähren. Nicht immer hatte sie diese Fähigkeit. Als noch die ganze Erdkugel in glühend-flüssigem Zustande war, fehlten die Bedingungen zu geschöpflichem Leben. Erst als die Oberfläche der Erde abgekühlt war, konnten in der ermäßigten Erdwärme organische Zellen entstehen und Pflanzensamen gedeihen.

Ob andere Weltkugeln diese Fähigkeit der Erde auch besitzen, lebendige Wesen zu tragen, wissen wir nicht. Wenn sie dieselbe haben, so müssen es anders geartete Geschöpfe sein, die auf ihnen leben. Denn kein Körper eines irdischen Geschöpfs kann außerhalb der Erde leben, weil sie alle gebunden sind an die Bedingungen der Erdwärme, des irdischen Wassers, der irdischen Luft, der irdischen Nahrung. Unsere Phantasie mag daher auch die anderen Planeten und die Sonne mit mikrokosmischen Wesen bevölkern, unser Wissen muß sich bescheiden, nichts darüber zu wissen.

Die Entwicklung der mütterlichen Fähigkeit der Erde, die nur ein kleines Glied ist in dem unermeßlichen Weltkörper, deutet auf einen vorbedachten Schöpfungsplan. Von weitem her sinnend und weithin denkend hat Gott schon die Erdoberfläche so gestaltet und eingerichtet, daß sie fähig werde, lebendige Wesen in mannigfaltigsten Formen des Daseins zu tragen und zu ernähren, und insbesondere, daß sie fähig werde, zum Wohnsitze der Menschen zu dienen. Dem höchsten und spätesten Geschöpfe der Erde allein machte er die ganze Erdoberfläche zugänglich. Alle anderen Geschöpfe band er enger an bestimmte Regionen. Das ist nicht Zufall, auch nicht aus dem Kampfe der Mikrokosmen um ihr Dasein zu erklären, denn diese Bedingungen sind großentheils makrokosmische; das ist Vorbedacht und weise Anordnung des makrokosmischen Gottes.

Bevor es Thiere gab, und sogar bevor es Pflanzen gab, wurden die Metalle geschmolzen, die auf der Erde zerstreut liegen. Die Metalle sind keine Bedingungen des thierischen Lebens, aber sie sind Bedingung des Menschenlebens. Als die Natur die Metalle hervorbrachte und sie nahe unter und auf der Oberfläche der Erde halb verbarg, halb in stillem Glanze zeigte, schwebte schon ihrem Geiste die Idee des künftigen Menschen vor, der befähigt und bestimmt war, die Metalle zu finden und zu seinem Leben nützlich zu verwenden.

Die Metalle sind noch keine Geschöpfe; denn sie haben kein individuelles Dasein und kein ihnen eigenes Wachsthum. Sie sind so wenig Mikrokosmen als die Gestirne, sie sind, wie diese, bloße Theile der makrokosmischen Natur. Aber obwohl noch Theile des Erdleibes, deuten sie doch auf den Uebergang zu den irdischen Geschöpfen, indem sie für das höchste Geschöpf der Erde, für den Menschen bestimmt sind.

Der Mensch bedarf der Metalle nicht in dem Sinne, wie alle Geschöpfe der Luft und des Wassers bedürfen, um leben

zu können, sondern er bedarf ihrer zu seiner menschlichen Arbeit, zu seinem Culturleben, zu seiner Bestimmung. Wären die Metalle nicht, so wäre die Civilisation nicht. Die menschliche Geschichte hätte sich nicht erhoben aus der ersten Wildheit der rohen Urbewohner der Erde. Ohne das Eisen wären der Ackerbau und die Gewerbe roh, kindisch und ungenügend, ohne das Silber und das Gold der Verkehr unter den Menschen träge und gestaltlos geblieben. In den Metallen, die der Mensch entdeckte, an denen er seine Kräfte übte, die er für seine Zwecke bearbeiten lernte, lagen die nothwendigen Vorbedingungen für die Fortschritte der menschlichen Cultur. Der Mensch konnte ihrer nicht entbehren zu seiner Entwickelung. Als Gott die Metalle bereitete und über die Erdoberfläche vertheilte, wurde daher seine Vorhersorge für den Beruf des Menschen offenbar.

Deshalb fühlt der Mensch sich so eigenthümlich angezogen von dem Metall. Der Anblick des Metalls lockt sein Verlangen, reizt seinen Geist und weckt die schlummernde Thatkraft in ihm. Schon frühzeitig wird die Geschichte der Völker durch die Metalle bewegt; und heute noch übt die Kunde von den metallenen Schätzen der Erde auf die Massen eine furchtbare, zuweilen dämonische Gewalt aus. Stärker noch als der Magnet das Eisen anzieht, wirkt das Silber und das Gold magnetisch ein auf die Seele des Menschen. Diese geheimnißvolle Anziehung des Metalls gehört dem unterläglichen Körperleben der Natur an. Sein magnetischer Zug kann den Menschen zu verdienstlicher Thätigkeit und zur Vervollkommnung anregen, aber er kann auch den schwindelnden Menschen in die dunkeln Tiefen niederziehen und verderben. Die Metalle sind zugleich ein kräftiges Erziehungsmittel Gottes, womit er die Menschen antreibt, und ein treffliches Prüfungsmittel, womit er den innern Werth der Menschen auf die Probe stellt und abwiegt.

Wehe dem Menschen, wenn sein Geist ein Sclave des Metalls wird; aber wohl dem Menschen, wenn der Erwerb und der Besitz des Metalls seine innere Veredlung fördert und offenbar macht.

Alle Geschöpfe sind gleichsam lebende Wörter des Schöpfers. Die menschliche Sprache fühlt immer ihre Unzulänglichkeit, wenn sie die Kräfte und die Thätigkeit Gottes bezeichnen will. Die Analogie aber zwischen dem Wort, das der Mensch bildet, um einen Gedanken seines Geistes zu verkörpern, und dem Geschöpf, das Gott ins körperliche Dasein ruft, indem er einen Gedanken seines Geistes verwirklicht, ist doch nicht zu verkennen. Das Wort des Menschen freilich existirt nicht wirklich, es bewahrt nur eine Erinnerung an das Geistesleben des Sprechenden und kann nur dann wieder Leben bekommen, wenn es von dem Geiste des Hörenden aufgenommen wird. Inzwischen ist es ohne wahres Leben in sich. Es lebt nur in, nicht außer dem Menschen. Die Wörter aber, die Gott spricht, d. h. die Geschöpfe, sind in sich selbst lebendig und daher wirkliche Wesen und andere Wesen als Gott.

In jeder großen Schöpfungsperiode der Erde gehören die gleichzeitigen Geschöpfe zusammen zu Einem Schöpfungswerk, wie die vielerlei Wörter einer bestimmten Sprache zusammen gehören. Die verschiedenen Schöpfungswerke unterscheiden sich ähnlich wie verschiedene Sprachen der Völker sich unterscheiden. Aber die Reihenfolge dieser Schöpfungswerke ist wieder innerlich zu einem größeren Gesammtwerk verbunden, in welchem der Fortschritt des Schöpfers offenbar wird. Das Bild der Sprachen macht die Verwandtschaft der gleichzeitigen Geschöpfe, ferner die Verschiedenheit derselben von den früheren und spätern Schöpfungsperioden in Charakter und Form und endlich die Verbindung aller Werke anschaulich. Wie alle hebräischen oder griechischen Wörter, so verschieden jedes von dem an=

dern ist, doch unter sich denselben und einen eigenthümlichen Sprachstempel haben, so haben auch die Pflanzen und Thiere einer geschichtlichen Erdperiode trotz ihrer Mannigfaltigkeit doch denselben Zeitstempel in ihrer Erscheinung, durch den sie von den Pflanzen und Thieren einer anderen Periode unterschieden werden. Diese Wahrnehmung im Großen und Ganzen wird nicht durch die Erwägung gestört, daß im Einzelnen und Kleinen vielfältige Uebergänge aus einer Periode in die andere sichtbar werden, ähnlich wie auch einzelne Wörter aus einer Sprache in die andere aufgenommen werden. Wie alle Sprachen aus der gemeinsamen menschlichen Sprachkraft stammen, so bezeugen auch alle Schöpfungswerke den gemeinsamen Schöpfer.

Jedes frühere Schöpfungswerk dient als Vorstufe und Ansatz zu dem folgenden Schöpfungswerk und jedes folgende übertrifft das vorhergehende.

Die Aufeinanderfolge und der Zusammenhang der verschiedenen Schöpfungswerke bildet die Gesammtaussprache Gottes und offenbart die Einheit seiner Gesammtschöpfung.

Die Vervollkommnung Gottes gibt sich in der steigenden Stufenreihe der Schöpfungswerke kund.

Was wir logisch erkannt haben, daß das Leben Gottes unendlicher Fortschritt sei, wird uns so durch die Betrachtung seiner Schöpfungen historisch bestätigt. Es ist eine rühmliche That der Geologie, den Zusammenhang und die Veredlung der Bildungen in den verschiedenen Erdperioden auch im Einzelnen klar gemacht zu haben. Was für Fortschritte mußten gemacht werden seit jenen ersten Zeiten, als die wenigen Inseln auf dem weiten Erdmeer nur mit fruchtlosen Farrenkräutern und steifen Calamiten bedeckt waren und nur in der Tiefe des Meeres jene stummen, gliederlosen kleinen Urwesen sich zu regen und zu mehren begannen, welche dem entwickelteren Pflanzen- und Thierleben vorausgegangen sind, durch die Myriaden von Jahren hindurch,

in denen sich mehr festes Land ansetzte, die Wälder allmälig mit Nadel- und Laubholz geschmückt wurden, die riesenhaften Amphibien und die greulichen Drachen erschienen, die Insekten zu schwärmen begannen, später die Vögel kamen, endlich nach neuen Erhebungen aus der Tiefe des Erdballs edlere Säugethiere die wohnlichere Erde bevölkerten, bis zuletzt auf der mannigfaltiger und schöner gegliederten Erdrinde der Mensch geboren ward, die Krone und das Ziel der irdischen Schöpfung.

Der volle Zusammenhang dieser Reihe von Schöpfungen, welche wir in ihrer Verbindung zur Einheit die Gesammtschöpfung Gottes nennen, und als solche von der Bildung des Weltkörpers unterscheiden, wird selbstverständlich nur von dem Schöpfer selbst ganz erkannt. Aber der Mensch hat die Fähigkeit, ihm nachzuforschen und nachzudenken, und diese Arbeit der Menschen wird durch reiche Wahrheiten belohnt.

Da kein Schöpfungswerk seinen Grund in sich selber hat, und jedes Schöpfungswerk eine bestimmte Beschaffenheit der Erdoberfläche als seine Grundbedingung voraussetzt, so hat es in sich keinen Anspruch auf unendliche Fortdauer, und kann nur so lange bestehen, als jene Zustände der Erde fortdauern. Wie die einzelnen Geschöpfe sterblich sind, so ist auch das besondere Schöpfungswerk, das aus sterblichen Geschöpfen zusammengefügt ist, vergänglich. Wir wissen, daß die früheren Schöpfungswerke untergegangen sind, und haben keinen Grund anzunehmen, daß die gegenwärtige Schöpfungswelt ohne Ende fortdaure. Da Gott in sich eine unerschöpfliche Fülle von Kräften hat, so hat sich seine Schöpfungskraft auch nicht durch die Erschaffung der Menschen erschöpft. Wenn alles gesagt und gethan ist, was er die Menschheit hat sagen und thun lassen wollen, dann ist mit der Erfüllung ihrer Bestimmung auch ihre Zeit abgelaufen und der Antrieb vorbereitet, zu neuen höheren Schöpfungen fortzuschreiten. Ob unsre Mutter, die Erde, noch

fähig sei, eine höhere Schöpfungswelt zu tragen, oder ob sie mit der Menschheit das Höchste erreicht habe, wofür sie vorgebildet worden, das weiß nur Gott, nicht wir. Aber daß die Schöpfungskraft des göttlichen Geistes und der unsterblichen Natur nicht zu ihrem Abschluß gekommen sein kann, das bezeugt uns die unerbittliche Logik.

Durch die Zerstörung der längst untergegangenen und begrabenen Schöpfungen hat Gott gezeigt, daß ihm das Fortleben derselben nicht länger gefallen habe, d. h. daß mit der Fortentwickelung seines Wesens der Fortbestand der zerstörten Schöpfung unverträglich geworden sei.

Durch die Erzeugung und Bildung neuer Schöpfungen hat Gott den Fortschritt seines Lebens geoffenbart.

Die entgegengesetzten Momente der Erschaffung und der Zerstörung eines Werks offenbaren den Wechsel der Stimmung seines Autors und Herrn, das positive Gefallen und das negative Mißfallen an seinem Werk. Weßhalb sollte der Schluß, den wir aus dem Verhalten des menschlichen Künstlers ziehen, nicht ebenso auf das Verhalten des göttlichen Urhebers der Schöpfungswelt passen? Freilich wer sich Gott als unbeweglich denkt, ohne Selbstentwicklung, dem wird dieser Stimmungswechsel sowie der Fortschritt in Gott unverständlich sein; aber der kann, wenn er folgerichtig denkt, eben deßhalb auch weder die Erschaffung noch die Zerstörung der Schöpfungswelten auf eine That Gottes zurück führen.

Da die Schöpfungskraft Gottes unerschöpflich ist und die Selbstvervollkommnung Gottes ohne Ende fortschreitet, so wird auch die künftige Schöpfung vollkommener sein, als die gegenwärtige, und jede folgende wieder vollkommener als die vorausgegangene. Die Naturwissenschaft führt den geschichtlichen Beweis des Fortschritts in der Reihe der irdischen

Schöpfungen. Die Logik aber enthüllt den Grund dieses Fortschritts, indem sie aus der Vollkommenheit der Anlage die Vervollkommnung Gottes erklärt. Dieselbe Logik, welche erbarmungslos die eitlen Hoffnungen auf die Ewigkeit des Menschengeschlechts zerstört, eröffnet eine überaus trostreiche Aussicht in die unendliche Vervollkommnung auch des göttlichen Gesammtschöpfungswerks, welche die Offenbarung der unendlichen Selbstvervollkommnung Gottes ist. Und wie diese in sich Zusammenhang und Harmonie hat, so wird auch in dem folgenden herrlicheren Schöpfungswerk der Zusammenhang mit den früheren Schöpfungswerken wieder sichtbar werden.

II.

Die Steine und die Pflanzenwelt.

Wie die Erde kein Geschöpf, sondern ein Theil des Weltkörpers ist, so sind auch die Steine nur Theile der Erde und keine Geschöpfe.

Gott hat die makrokosmischen Theilstoffe in sich und für sich gebildet, als Theile des Weltkörpers, nicht zu mikrokosmischen Wesen, die eine relative Existenz für sich haben.

Wenn in den frühern Systemen das Steinreich als ein besonderes Schöpfungswerk dem Pflanzenreich und dem Thierreich gegenüber gestellt worden ist, so wurde auf der einen Seite das sogenannte Steinreich ohne Grund von der übrigen sogenannten unorganischen Materie, d. h. von dem makrokosmischen Körper ausgeschieden und auf der andern Seite nicht hinreichend von den mikrokosmischen Körpern unterschieden. Die Steine sind

offenbar nur eine makrokosmische Erscheinungsform; der Stein hat kein besonderes Dasein für sich, er existirt und er lebt nicht für sich. Er ist nur ein Theil der Erdrinde, also des Erdkörpers, und ganz und gar dem allgemeinen Naturreich angehörig. Die relative Abgeschlossenheit und Festigkeit der Steinformen hat hier eine Täuschung darüber veranlaßt, welche durch die neuere Naturforschung vollständig widerlegt ist. Die Starrheit und Festigkeit der materiellen Partikulartheile ist nur eine Erscheinungsform der Materie, wie ihre Flüssigkeit oder ihre Gasförmigkeit. Die makrokosmische Natur der Materie ist in allen diesen Erscheinungsformen immer da. Die Steine sind also keine mikrokosmische Wesen, d. h. keine Geschöpfe.

Aber in der relativ-selbstbewegten Particularformung einzelner Theilstoffe wie insbesondere in der Krystallisation zeigt sich zugleich ein erster Ansatz zur Schöpfung mikrokosmischer Wesen, innerhalb des makrokosmischen Lebens. Einzelne Naturforscher haben daher in der Krystallisation bereits eine erste Stufe von Mikrokosmen zu entdecken gemeint. Indem der Krystall „schießt", entziehen sich — scheinbar wenigstens — die darin wirksamen Stofftheile der Allgewalt der makrokosmischen Schwerkraft, und bilden eine besondere Form aus. Es blitzt darin gleichsam ein Sonderleben dieser Stofftheile auf. Indem ferner Krystall an Krystall sich anlegt und die Grundform des einzelnen Kryställchens sich in der Gestalt des zusammengesetzten größern Krystalls wiederholt, erinnert das einigermaßen an die Zellenbildung der Pflanzen. Indessen ist auch das noch nicht mikrokosmisches Leben, sondern nur makrokosmische Theilbewegung und Theilbildung, wie wir sie in allen Theilen der allgemeinen Materie — nur in verschiedenen Erscheinungen — wieder finden, z. B. auch in den Wassertropfen. Die Krystalle existiren nicht für sich, sie haben kein wahres Wachsthum, sondern nur mathematisch geordnete Aneinander-

fügung, sie leben nicht in sich. Sie sind nur Theile des festen Erdkörpers, wie die Steine, die aus ihnen bestehen. In der relativen Sonderformung der materiellen Stofftheile aber, die noch ganz zu der makrokosmischen Körperbildung gehören, ist also noch nicht ein Schöpfungswerk, sondern nur gleichsam ein erster Ansatz und Anlauf zu Schöpfungsacten zu erkennen. Die makrokosmische Natur mußte diese Theilbewegung erst in sich selber — in ihren Partikeln — zur Erscheinung bringen, bevor sie mikrokosmische Körper und mikrokosmisches Leben aus ihrem Körper gebären konnte. Den weitern Fortschritt und damit den Uebergang zu wirklicher Schöpfung machte sie vermuthlich zuerst in der Belebung jener Protoplasmen auf dem dunkeln Meeresboden, sodann in der Darstellung der Pflanzenwelt.

Die Pflanzenwelt bildet den Uebergang aus der bloßen Theilbildung der Theilstoffe und aus der uranfänglichen Belebung von Theilstoffen zu der Welt der mikrokosmischen Geschöpfe.

Die Pflanze erscheint noch wie ein Theil der makrokosmischen Natur, insofern sie, in sich unfrei, an die allgemeine Materie gebunden ist.

Aber die Pflanze ist doch insofern ein Geschöpf, als sie ihre eigene organische Entwickelung und damit ein wirkliches Sonderleben hat.

Die Stufenfolge der Schöpfungswerke ist zunächst nach dem geringeren oder höheren Grade der Ausscheidung von dem makrokosmischen Körper zu bemessen. Da das Geschöpf nur insofern ein wirkliches Geschöpf ist, als es eine mikrokosmische Wesenheit für sich ist, d. h. eine ihm eigene Unterlage und eine ihm eigene Eigenschaft hat, unterscheidbar und verschieden von dem makrokosmischen Körper des Schöpfers; so leuchtet es ein, daß die Pflanzenschöpfung noch eine Halb-

schöpfung ist. Denn die Pflanze ist noch so gefesselt von dem makrokosmischen Körper, in dem sie wurzelt, so wenig trennbar von demselben und so wenig frei in ihrer Entwickelung, daß sie in der That auf der einen Seite einem Theile jenes Körpers noch ähnlich sieht, und nur wie eine Fortsetzung jener Partikularformbildung erscheint, in der wir den ersten leiblichen Schöpfungsansatz gefunden haben. Aber die Pflanze hat doch schon einen offenbar organischen mikrokosmischen Körper und ein ihr eigenthümliches Wachsthum, — sie macht von dem Samen bis zur Frucht, die wieder Samen gebiert, eine Reihe von organischen Wandlungen durch, die lediglich ihr angehören und deren Kreislauf ihr mikrokosmisches Leben in sich abschließt, — daß wir sie nicht mehr als einen bloßen Theil des makrokosmischen Körpers ansehen dürfen, sondern ihre mikrokosmische Besonderheit, d. h. ihre Geschöpflichkeit erkennen.

Jede Pflanze hat eine abgegrenzte Anlage, die ihr eigen ist und eine dadurch bestimmte Entwicklung, die ihr zukommt, ihren besonderen Raum und ihre bemessene Zeit, ihre Ruhe und ihre Bewegung, ihren Leib und ihre lebendigen Triebe, welche das kindliche Gemüth der Völker und die Phantasie der Dichter ihre Seele zu nennen wagt.

Die heutige Naturwissenschaft bemüht sich, auf die leisen Uebergänge aufmerksam zu machen, welche die verschiedenen Arten der Pflanzen mit einander verbinden. Sie ist geneigt, die mannigfaltigsten Pflanzenformen aus ursprünglich weniger complicirten Bildungen zu erklären und zuletzt aus der Einen Urform einer spaltbaren Urzelle abzuleiten. Halb bewußt, halb unbewußt folgt sie dem pantheistischen Zuge der neueren Philosophie, und betrachtet daher die Bildung neuer Wesen als bloßes Werden der Einen Natur, sogar als ein Spiel des Zufalls mit der Nothwendigkeit. Die Mannigfaltigkeit der Formen wird aus der ursprünglich zufälligen Veränderlichkeit (Variabilität) des

Stoffs, und die gleichmäßige Fortdauer der Arten während Jahrtausenden aus den stätig fortwirkenden Grundbedingungen ihrer Existenz und Fortpflanzung erklärt. Die Anpassungsfähigkeit der Pflanzen an die Natur vermittelt jene mit dieser. Alle Schöpfung erscheint so als Abstammung.

Es ist ein großes Verdienst dieser Naturforschung, daß sie den Zusammenhang und den Fortschritt in der Bildung der mikrokosmischen Welt, den wir logisch erkannt haben, erfahrungsmäßig erwiesen und anschaulich gemacht hat. In dem Bau der höheren Pflanzen- und selbst der edelsten Thiergattungen bis hinauf zum Menschen sind die Spuren der älteren niederen Thier- und Pflanzenarten noch deutlich zu erkennen. Durch die ganze mikrokosmische Welt geht dieses Band wie eine an den mütterlichen Leib erinnernde Nabelschnur hindurch, welches an die Ableitung des höheren Leibes von dem älteren einfacheren und roheren Leibe mahnt.

Aber wenn es auch der Naturwissenschaft gelungen sein mag, die Möglichkeit einer allmählichen Umbildung einzelner Arten von Pflanzen und Thiere, nicht bloß durch menschliche Zucht, welche der großen Zucht der Natur nachbildet, sondern durch eigene Zuchtwahl älterer Arten und durch jenes Spiel des Zufalls mit der Nothwendigkeit zu erklären oder doch wahrscheinlich zu machen, so hat sie dadurch keineswegs den Gedanken der Schöpfung entbehrlich gemacht. Sogar wenn die Möglichkeit einer allmählichen Abstammung aller Pflanzengattungen aus Einer oder einigen Urzellen erwiesen wäre, so wäre damit noch nicht die Selbstentwicklung der mikrokosmischen Welt aus der unbewußten Natur ohne Mitwirkung des Geistes in der Natur, d. h. ohne Gott, erwiesen. Unsere Annahme eines Schöpfungswerkes der in sich belebten Natur, d. h. Gottes in der Natur wäre dadurch nicht erschüttert. Die Urzelle konnte nicht die reiche Pflanzenwelt, welche die Erde

bedeckt, aus sich heraus entfalten, wenn nicht die Anlage zu dieser Entwicklung, und wenn nicht sowohl jene Veränderlichkeit als jene Anpassungsfähigkeit an die äußeren Lebensbedingungen in ihr war. Die Urzelle konnte aber diese Anlage sich nicht selber gegeben haben, denn sie trug die Ursache ihrer selbst nicht in sich, sie war nicht Gott, sondern sie war selber ein Erzeugniß der makrokosmischen Natur in der Zeit, d. h. sie war selber ein Geschöpf der Natur und des Geistes.

Wie sich die Urzelle und die Pflanze die Fähigkeit, sich der äußeren Natur anzupassen, nicht selber gegeben, sondern dieselbe empfangen hat, so ist auch die Fähigkeit der Natur, das angepaßte Geschöpf zu tragen und zu ernähren, nicht ein Spiel des Zufalls, sondern die überdachte Einrichtung des Geistes, der in der Natur lebt. Die Verhältnisse der Jahreszeit, von Tag und Nacht, die Eigenschaften der Erde, des Wassers, der Luft, die alle für das Pflanzenleben nöthig sind, beweisen den harmonischen Zusammenhang auch der makrokosmischen Grundbedingung des mikrokosmischen Lebens mit diesem, und daher den Geist, welcher die makrokosmische Natur und die Schöpfung verbindet.

Der Ausdruck Abstammung bedeutet zwei verschiedene Dinge. Er bedeutet im engeren Sinne den Zusammenhang der Nachkommen mit ihren Voreltern, der durch die Fortpflanzung je innerhalb einer Gattung von Wesen bewirkt wird und er bedeutet im weitern Sinne den Zusammenhang, welcher verschiedene Gattungen oder Arten von Mikrokosmen dadurch leiblich verbindet, daß der Körper der einen von dem Körper der andern abgeleitet, aber zugleich mit der Ableitung geändert worden ist. Der Schluß aus der Abstammung im zweiten Sinne auf Abstammung im ersten Sinne ist trügerisch. Jede Gattung hat die Fähigkeit von der Natur erhalten, sich selber fortzupflanzen, d. h. die Abstammung ist hier

Fortsetzung und Erneuerung der Gattung mit ihren gegebenen Eigenschaften. Aber die Gattungen haben keineswegs ebenso — wenigstens nicht als Regel — die Fähigkeit erhalten, sich selber zu anderen Wesen umzubilden. Jede wesentlich neue und dauernde Lebensform (Gattung) verwirklicht eine neue Idee und ist eben deßhalb ein neues Ganzes. Die Ausbildung und Verwirklichung dieser neuen Idee ist aber nicht zu begreifen ohne einen schöpferischen Geist, wenn gleich die Benutzung der bereits vorhandenen Geschöpfe zu solcher Neuschöpfung, im Gegensatze zu der undenkbaren Erschaffung aus dem Nichts oder zu der Bildung aus völlig fremdartigen Stoffen (Erde, Lehm) nicht bloß wahrscheinlich, sondern naturgemäß ist.

In allen Fällen aber, sei es, daß man so viele Schöpfungsacte annimmt, als wesentlich neue mikrokosmische Daseinsformen geschaffen worden, sei es, daß man die ersten Urzellen als die Stammeseltern aller anderen Mikrokosmen betrachtet, bleiben der sinnreiche Organismus und die regelmäßigen Wandlungen der Pflanzen- wie der Thierwelt ohne die Annahme eines bildenden Geistes ebenso unerklärlich als nach dem bekannten Bilde Voltaires eine Taschenuhr ohne Uhrmacher.

Wenn der Zufall während Myriaden von Jahren alltäglich Sandkörner mit Sandkörnern verbinden würde, so würde dennoch niemals eine Statue ähnlich den Statuen des Phidias zu Stande kommen. Würde man unzählbare Versuche machen, mit einem vom Zufall bewegten Pinsel Leinwand mit Oelfarbe zu bedecken, so käme doch nie ein Rafaelisches Gemälde heraus. Würde man die Bruchtheite eines Setzkastens, so oft man will, zufällig aneinander reihen lassen, so würde niemals ein Gedicht, wie die Ilias oder der Faust zum Drucke gelangen. Die Betrachtung eines jeden, auch des geringsten Thieres und seiner Organe enthüllt aber mehr Weisheit und mehr Geist, als der

Anblick einer Statue von Phidias, oder eines Gemäldes von Rafael oder des größten Dichterwerks. Eine Erklärung dieser lebendigen Werke ohne den göttlichen Geist ist daher noch weit unverständiger als die Erklärung jener menschlichen Kunstwerke ohne den menschlichen Geist.

Auch hier wieder nehmen wir eine weise Vorsorge wahr für die Nahrung der später erst geschaffenen Thiere. Einige Pflanzen scheinen sogar ähnlich wie manche Metalle, lange bevor es Menschen auf der Erde gab, für die künftigen Menschen geschaffen worden zu sein, wie insbesondere das Getreide, die Weinrebe, viele Heilkräuter. Dennoch ist es eine eitle Anmaßung des Menschen, wenn er wähnt, die ganze Pflanzenwelt sei nur für ihn erdacht und nur zu seinem Genuß gebildet worden.

Weßhalb sollte der Schöpfer nicht in der Erzeugung der Pflanzenwelt seine eigene Schöpferkraft erprobt, weshalb nicht an der wohlgeordneten Regel und der reichen Mannigfaltigkeit der Gewächse seine Freude für sich haben? Weshalb nicht mit ihnen seinen Leib kleiden und schmücken, auch abgesehen von dem Menschen? Die untergegangenen Urwälder der früheren Erdperioden haben zwar dem Menschen ein kostbares Material zurückgelassen, um damit seine Oefen zu heizen, aber sie haben doch auch damals nicht vergeblich ihre Aeste ausgestreckt und nicht vergeblich sich mit grünen Blättern belaubt, als noch kein menschliches Auge sich an ihrem Anblick weiden konnte. Die unzähligen Blüthen, die heute noch in stiller Einsamkeit unbeachtet von den Menschen sich dem Lichte erschließen und dem Lichte zublühen, dienen vor Allem in sehnsuchtsvoller Lust dem göttlichen Lichte selbst, das auf sie blickt und sich ihrer freut.

Die Pflanzen gehören nicht blos der menschlichen Oekonomie an, in der sie freilich einen wichtigen Bestandtheil ausmachen, sie haben auch in der göttlichen Oekonomie der Natur ihren bestimmten Platz. Daher darf der Mensch nicht

in sträflichem Eigennütz diese Bedeutung der Pflanzenwelt übersehen, und verderblich in die Oekonomie der Natur eingreifen. Thut er es dennoch, so entgeht er der Strafe nicht. Die unbesonnene Ausreutung der großen Gebirgs- und Hügelwälder, durch welche die kurzsichtige Gewinnsucht der Menschen sich an jener verfehlt, wird von der rächenden Natur als eine Störung ihrer Ordnung schwer empfunden nnd mit der Ueberschwemmung und Verödung fruchtbarer Länder gestraft.

Die Pflanzen sind nicht von Gott zu trennen. Alle anderen Geschöpfe sind ihrer freien Bewegung überlassen. Die Pflanzen aber sind noch mit dem Leibe Gottes verwachsen und bleiben an Gott gebunden. Die mütterliche Erde läßt sie nicht lostrennen von ihrem Schooße. Und wie sie nothwendig in ihr ruhen und wurzeln, so empfangen sie auch, ohne ihr Zuthun, von der makrokosmischen Natur alle ihre Nahrung. Ihr Leib wird von den irdischen Elementen gespeist und getränkt, ihr Trieb von dem Sonnenlichte geweckt und geführt. Ihr mikrokosmisches Leben ruht noch ganz in dem makrokosmischen Leben Gottes. In dem Pflanzenreich waltet noch der stille Friede der Natur.

Die Pflanzen, obwohl selbst Geschöpfe, bilden daher eine Brücke, die aus der unendlichen Welt in die endliche Welt herüber führt. Sie dienen zur Vermittlung Gottes mit den freibeweglichen Geschöpfen. Der Anblick der Pflanzen leitet deshalb den aufmerksamen Sinn der Menschen immer zu Gott hin; ein frommes Gemüth sucht und findet Gott in ihnen. Vertiefe dich in den ernsten stillen Wald, oder betrachte sinnend den bunten Teppich der mit Gräsern und Blumen bewachsenen Wiese oder den sorgsam vom Gärtner gepflegten Blüthenflor; immer wird ein wunderbar beruhigender Eindruck des göttlichen Wesens von den Pflanzen her über dich kommen, ein Eindruck, den du nicht willkürlich schaffst, sondern von Außen empfängst. Der Friede

Gottes schwebt um die Pflanzen her, die Freude Gottes glänzt aus ihnen hervor, die Liebe Gottes spricht durch sie.

Durch die Pflanzen spricht Gott in seiner stillen Weise zu den Menschen. Glücklich sind die, welche diese leise Sprache vernehmen und verstehen.

Auch dem ärmsten Menschen ist dieser Zugang zu Gott offen. Durch das unscheinbarste Pflänzchen, das ein Kranker in seinem Zimmer, oder ein Gefangener in seiner Zelle hat, kann er den Weg zu Gott finden, und spricht Gott zu ihm.

Aber die Pflanzen sind doch nicht völlig in Gott. Sie haben ihr Sonderleben für sich; und in Folge dessen entsteht auch unter den Pflanzen Streit über ihre Ausbreitung. Indem sie sich vermehren, stoßen sie auf einander und kämpfen dann mit einander um den Raum, den sie einnehmen und um die Nahrung, die sie einschlürfen. Dieser Kampf wird bis zur Vernichtung der einen Pflanzen durch die andern fortgeführt. Nicht immer siegt die größere und stärkere Pflanzenart über die kleinere und schwächere. Wenn diese sich leichter ernährt oder rascher vermehrt, als jene, so kann jene dieser erliegen. In diesem Kampfe der Pflanzen um ihr Dasein und ihre Nahrung zeigt sich bereits die Macht des mannigfaltigen Sonderlebens gegenüber der Einheit der großen Natur. Noch ist dasselbe aber gebunden an eine einzelne Ruhestätte, noch kann es sich nicht frei bewegen. Nur die Wurzeln kriechen langsam fort und die Lüfte tragen die Samen weiter. Erst in der Thierwelt wird der Kampf um das Dasein bewegter, freier; da erst sucht der Feind den Feind auf, begierig ihn zu vertilgen.

III.

Die Thierwelt.

Die Pflanzenschöpfung ist die Vorstufe und zugleich die Vorbedingung der Thierschöpfung.

Mit der Thierschöpfung beginnt die Lostrennung der Geschöpfe vom Schöpfer, d. h. die Freiheit der Geschöpfe.

Ein Minimum von Bewegung und von Freiheit ist freilich auch schon in der Pflanze. Sie wächst doch aus dem Boden heraus in der ihr eigenthümlichen Gestalt. Auch die Pflanze hat eine ihr eigene Zeit, eine Zeit der Blüthe und der Frucht. Darin wird ihr mikrokosmisches Leben, d. h. das ihr verstattete geringe Maß von Freiheit offenbar. Aber die körperliche Freiheit, d. h. die mikrokosmische Selbstbewegung der Geschöpfe, im Gegensatze zu makrokosmischer Leitung, wird doch erst in der Thierschöpfung deutlich: und gerade darum sind die Thiere in höherem Grade Geschöpfe als die Pflanzen, weil bestimmter unterschieden von dem Makrokosmos, und selbständiger und selbstthätiger als diese.

Es war ein sehr großer schöpferischer Fortschritt der Natur, als sie von der Stufe der Pflanzenwelt zu der höheren Stufe der Thierwelt aufstieg. Wenn es auf der Grenze zwischen beiden Welten einzelne Organismen gibt, von denen wir nicht recht wissen, ob sie zu jener oder zu dieser gehören, so beweisen dieselben nicht, daß zwischen Pflanze und Thier kein wesentlicher Unterschied bestehe, und noch viel weniger, daß die Pflanze zum Thiere geworden sei, sondern nur, daß die Natur nicht blos verschiedene Schöpfungen, sondern auch Uebergangsformen von der einen zur andern hervorgebracht und den Zusammenhang beider bewahrt habe. Um die verschiedenen Charaktere zweier Dinge zu erkennen, darf das Auge nicht an

der Grenze haften bleiben, an der sie sich berühren, sondern muß die volle Gestaltung einer jeden von beiden in ihrer Besonderheit und Eigenthümlichkeit erfassen. Wie es in den Werken der Menschen, in der Wissenschaft und in der Kunst überall Uebergänge gibt, so daß an der Grenze das eine Gebiet mit dem andern verflochten erscheint und wir dennoch die Gebiete selbst mit Sicherheit unterscheiden, so gibt es in den Werken der Natur ähnliche Uebergänge, und können wir ihre Werke wohl unterscheiden. Solche Brücken führen aus der makrokosmischen Körperbildung hinüber zu der Erschaffung mikrokosmischer Körper, und hinwieder von einer Schöpfungswelt in die andere. Die Uebergänge sind bedingt einmal durch die Lebenseinheit des Schöpfers und durch den Zusammenhang seiner Selbstentwickelung und sodann durch den vorhandenen Stoffvorrath und die Stoffanlage, deren er zu neuen Schöpfungen bedurfte, und die Gegensätze sind bedingt durch die wesentliche Neuheit der Ideen, die er stufenweise verwirklicht.

War einmal die lebendige Pflanzenzelle in mannigfaltigen Formen entwickelt, und besaß sie bereits eine relative Bewegungsfähigkeit, so diente sie offenbar besser als der makrokosmische Staub zu der ersten Bildung von freierbeweglichen Thierzellen. Weßhalb sollte der Schöpfer nicht die Pflanzenzellen zu erster Hervorbringung von Thierzellen benutzt haben? Die Geburt dieser konnte und mußte wohl sich an den mütterlichen Schooß jener anschließen. Aber ohne eine neue und eine höhere Energie der bewegenden Lebenskraft, als welche zuvor in der Pflanze war, konnte kein neues Thierwesen entspringen. Durch bloße Zellenspaltung oder durch Saamenbildung konnte die Pflanze nur ihres gleichen fortsetzen, nicht eine wesentliche neue Gattung von Geschöpfen erzeugen. Der schöpferische Trieb kam nicht aus der Pflanze heraus weder zufällig, noch bewußt, sondern der schaffende Geist kam zu der Pflanze hinzu und bildete dieselbe um. Es

waren lebendige Ideen des in der Natur wirkenden Geistes, die nun Leib gewannen.

Die Pflanzen sind ruhende, die Thiere sind bewegte Ideen des Schöpfers. Gott überließ die Thiere ihrer Selbstbewegung. Er gab ihnen, je nach ihrer besonderen Art, die Fähigkeit, über die Erdfläche hinzukriechen oder zu laufen, im Wasser zu schwimmen, in der Luft zu fliegen. Er hielt sie zwar mit dem unsichtbaren Bande der Anziehung auf dem Erdball fest und er begrenzte ihre Wege auf bestimmte Klimate, aber er fesselte ihren Körper nicht mehr an eine bestimmte Stelle seines Leibes. Innerhalb des ihnen vergönnten Bereiches sollten sie mit eigener Freiheit sich dahin oder dorthin wenden dürfen. Er stellte ihre Bewegung dem besonderen Theilgeiste der Thierseele anheim, die ihren Körper belebte.

Der Leib der Thiere ist mannigfaltiger gegliedert, als der Leib der Pflanzen; ihre Fähigkeiten sind reicher ausgestattet, ihr Geist ist beweglicher, freier. Wenn wir die Thierwelt betrachten, und die kaum übersehbare Verschiedenheit ihrer Ordnungen, Gattungen, Arten erwägen, oder wenn wir den Körperbau und die Lebensweise auch nur eines einzelnen Thieres näher prüfen, so tritt uns die unerschöpfliche Fülle schöpferischer Gedanken, der wunderbare Reichthum an Formen ihrer Darstellung, die überlegene Sorgfalt in der Wahl der Mittel zur Erfüllung ihres Lebens ganz überwältigend vor die Seele. Die Milliarden der verschiedenartigsten frei-beweglichen Wesen, die doch wieder zu Einer in sich zusammenhängenden Welt verbunden sind, verkünden laut die Macht und Weisheit des Schöpfers, der diese Ideen erdacht und in der Thierschöpfung ausgesprochen hat. Dieses neue Schöpfungswerk war daher ein gewaltiger Fortschritt der erregten Natur, eine höhere und freiere Aussprache Gottes. Erst mit ihr beginnt das Reich auch der geschöpflichen Freiheit.

Auch in den Thieren zeigt sich noch das unbewußte vegetative Leben, das der Pflanze eigen ist. Das Wachsthum des thierischen Körpers geht in wesentlich derselben Weise vor sich, wie das Wachsthum der Pflanze und sogar in der Fortpflanzung der Thiere wird die Aehnlichkeit mit der Befruchtung und Vermehrung der Pflanzen offenbar.

Aber der Anblick der Thierwelt macht uns durchaus nicht mehr, wie der erste Anblick der Pflanzenschöpfung, den beruhigenden Eindruck des Friedens in der Natur. Das Leben der Thierwelt ist von äußeren Kämpfen viel wilder bewegt, als das der Pflanzen. Eher noch der Krieg als der Friede ist das Loos der Thiere. Gott hat die belebten Thierideen losgekettet von seinem Leibe und ihnen die Freiheit gegeben, den ihnen eingehauchten Theilgeist zu offenbaren. Von ihm gelenkt und bewegt, wenden sich die Thiere auch streitend wider einander und wider die Schöpfung. Die einen fahren auf die anderen los, um sie zu zerreißen und zu verschlingen. *Den Widerstreit seiner verschiedenen Theilideen hat Gott in der Thierwelt lebendig ausgesprochen.*

Wie die Thiere nicht mehr an den makrokosmischen Leib festgebunden sind, so tragen ihnen auch nicht mehr die makrokosmischen Elemente alle ihre Nahrung zu. Sie können zwar nicht leben ohne die makrokosmische Ernährung; der Athmungsprozeß, durch welchen der thierische Körper die makrokosmische Luft einschlürft und scheidet, ist für sie eine nothwendige Bedingung ihres Lebens, und sie löschen ihren Durst mit makrokosmischen Wasser. Aber sie sind doch zugleich auf *mikrokosmische Kost* angewiesen; und suchen, dem angebornen Instinkte folgend, die erforderliche Speise selber auf. Sie greifen nicht blos den geduldigen Pflanzenkörper an, sondern sie überfallen und verschlingen auch andere schwächere Thiere. Sie haben zu diesem Zweck auch concentrirte Organe empfangen, um ihre

Beute zu erfassen, zu halten und zu verzehren. Sowohl die Pflanzen- als die Thierschöpfung wird nach der ursprünglichen Anlage der Natur zu großem Theile dazu verwendet, um das Leben der Thierwelt zu ermöglichen.

Jede Thiergattung ist ein besonderer Gedanke der Natur. Jedes einzelne Thier ist ein ausgeprägtes und in Umlauf gesetztes Wort, das diesen Gedanken lebendig ausspricht. Dasselbe Wort wird in der Thierwelt tausend- und millionenmal wiederholt, immer wieder in neuem Zusammenhang des Lebens. Wie das Wort des Menschen unter verschiedenen Bedingungen des Stammes und des Landes dialektisch modifizirt und mit verändertem Accent ausgesprochen wird, so bringt auch die Mannigfaltigkeit des Wohnsitzes und der Umgebung der Thiere mancherlei Varietäten derselben Gattung und daher desselben Thierwortes hervor. In dem vorher geordneten Wachsthum und in den zuvor bestimmten Lebensaltern und Entwickelungsstufen der Thiere aber werden ihre nothwendigen Wandlungen offenbar, gleichsam die Declinationen und Conjugationen dieser lebenden Wörter.

Immer aber ist innerhalb der ganzen Thierschöpfung das Gattungsleben überwiegend und es tritt das Individualleben der einzelnen Stücke an Bedeutung ganz hinter jenem zurück. Welcher Gattung ein einzelnes Thier angehöre, ist die für seinen Werth entscheidende Frage. Die Individuen Einer Gattung oder Einer Varietät sehen sich so ziemlich alle gleich und haben alle ungefähr denselben Werth.

Je tiefer die Ordnungen der Thiere stehen, um so auffälliger erscheint die Gleichheit aller Thierindividuen derselben Gattung. Je höher dagegen jene Klassen aufsteigen und insbesondere je näher einzelne Thiergeschlechter dem Menschen treten, um so bemerkbarer und erheblicher wird auch der Unter-

schied der besonderen Rassen innerhalb einer Gattung und selbst einzelner Individuen von Einer Rasse.

Seit Millionen von Jahren bauen die Schal- und die Muschelthiere in gleicher Weise ihre kalkigen Häuser, seit vielen Jahrtausenden zimmern die Bienen ihre Zellen und speichern da ihren Honig auf wie heute, und selbst der schlaue Fuchs kennt doch keine anderen Schliche und Kniffe, als die in grauer Vorzeit sein ältester Urahn ebenso gefunden und geübt hat. Die Thiergattungen folgen wohl dem großen Gange der makrokosmischen Zeit mit dem Erdball nach, auf dem sie leben und dem sie angehören, und insofern mögen sie auch einige unmerkliche Veränderungen erfahren. Aber sie haben in sich keine ihnen eigene gattungsmäßige Selbstentwickelung. Es gibt für die Thiergattung keine Kindheitsperiode, keine Zeit der Reife, keine Geschichte. In gleichmäßiger Weise wiederholt sich in allen Individuen derselben Gattung trotz des Fortschrittes der Jahrhunderte die Entwickelung des thierischen Lebens. Wie dieses Leben zur Zeit seiner ersten Erschaffung war, so ist es in der Hauptsache heute noch. Es mögen sich durch ein andauerndes Zusammenwirken von mancherlei Lebensbildungen einzelne Aenderungen ausgebildet und dann erblich befestigt haben. Aber im Großen und Ganzen ist die Thierschöpfung dieselbe geblieben. Sie hat die Fähigkeit nicht erhalten, sich selber mit Bewußtsein umzubilden und Neues zu schaffen.

Die Thiere sind daher zwar körperlich einigermaßen freigelassen von den fesselnden Armen der Natur, aber sie bleiben geistig gebunden an den Impuls, wie er ursprünglich ihrer Art als Instinkt eingehaucht worden ist.

Die Empfindungen zwar der Schmerzen und der Lust sind den Thieren nicht fremd. Selbst durch ihre Tugenden der Sorge, der Treue, der Liebe, des Fleißes, des Muthes und der Tapferkeit können manche Thiere unzählige Menschen be-

schämen. Eine gewisse Ueberlegung, eine Prüfung der Mittel, welche sie für ihre Zwecke benützen, sogar die Unterscheidung zwischen dem Erlaubten und Verbotenen und die Fähigkeit, Schlüsse zu ziehen, können ihnen nicht gänzlich abgesprochen werden, wenn gleich das Gebiet dieser Geistesthätigkeit ein sehr abgegrenztes ist. Aber das volle Selbstbewußtsein und die geistige Schöpferkraft, welche den Menschen auszeichnen, fehlen denselben. Sie können keine wirklichen, ihnen eigene Gedanken bilden, noch ihren Nachkommen vermitteln. Sie müssen immer wieder denselben Gedanken wiederholen, den die Natur in ihnen und durch sie ausgesprochen hat.

Fast nur bei einigen Hausthieren lassen sich dürftige Spuren einer etwelchen Fortbildung der Gattung entdecken. Es gibt unter ihnen auch veredelte, vollkommener gewordene Rassen. Aber nicht anders, als es veredelte Pflanzen gibt. Diese Veränderungen und Verbesserungen sind nicht das Werk der Gattung selbst, sondern die langsame Folge der menschlichen Pflege und Zucht. Der Mensch zieht, indem er seine Sorge manchen Thieren zuwendet, einzelne Geschlechter derselben seiner eigenen Vervollkommnung nach und läßt sie in solcher Weise Theil nehmen an den Fortschritten seiner Cultur. Hört die menschliche Pflege auf, so sinken auch die veredelten Thierarten bald wieder in die ursprüngliche Wildheit zurück.

Ebenso wird zuweilen unter den Hausthieren oder auch unter den höheren Gattungen der wilden Thiere neben der Rasse, welche voraus in Berücksichtigung fällt, die Eigenthümlichkeit einzelner Individuen sichtbar, aber wieder am ehesten im Anschluß an einzelne Menschen, welche auf die Thierindividuen einwirken. Es zeigt sich das in der niederen Form der Abrichtung zu mancherlei Fertigkeiten und in der höheren wahrer Veredlung der Naturanlage. Die Geschichte kennt Beispiele von Pferden, welche die Auszeichnung ihrer Reiter in ihrer Weise mit ver=

dienten, und häufigere noch von Hunden, die an dem Schicksal ihrer Herren einen lebendigen Antheil nahmen.

Auch die Thierwelt ist, wie die Pflanzenwelt, nicht blos um des Menschen willen erschaffen worden, obwohl viele Thiere mit Bezugnahme auf den Menschen erschaffen sind. Der Mensch kann die Thierwelt weder vollständig erkennen noch sich dienstbar machen. Nur Gott selber ist der volle Sinn des großen Buches in seinem Plan und in seiner Ausführung, in seinen Sätzen und in all seinen Wörtern, Sylben und Buchstaben ganz klar, des Buches, das er geschrieben hat, als er die Thierschöpfung ins Leben rief. Er allein weiß genau, welchen Werth jede Ordnung und jede Gattung hat im Verhältniß zu seinem ewigen Grunde und zu seiner unendlichen Selbstvervollkommnung.

Gott hat dem Menschen, seinem Liebling, zwar Macht und Herrschaft gegeben über die Thiere, aber keine absolute Gewalt. So weit das Bedürfniß des Menschen reicht, so weit darf der Mensch sich die Thiere aneignen und sogar ihr Leben seinem Leben opfern; aber nicht weiter. Gott hat nicht die ganze Thierwelt dem Menschen zugedacht, er hat nicht seine eigene Herrschaft über dieselbe aufgegeben und nicht seine Freude an dem Thierleben von der Gnade des Menschen abhängig machen wollen. Der Mensch darf daher nicht aus grausamer Laune und nicht aus blödsinnigem Haß ganze Thiergeschlechter ausrotten und so in übermächtigem Frevel oder blindem Hochmuth ganze Seiten wegreißen und zerstören aus dem lebendigen Buche des Schöpfers. Der Mensch darf nicht seine Ueberlegenheit zu tyrannischer Quälerei der einzelnen Thiere mißbrauchen. Er ist vielmehr berufen, auch die ihm untergeordnete Thierwelt vor Unbill und unnatürlichem Verderben zu schützen. Der Mensch, das vornehmste Wort Gottes, soll auch in den Thiergattungen die Wörter Gottes ehren.

Auch für die Thiere ist die Sprache der Gerechtigkeit und der Erlösung durch den Menschen gekommen.

IV.

Die Menschenwelt.

Die Thierschöpfung ist der Ansatz zur Menschenschöpfung. Wie in dem Thierkörper noch die Verbindung mit dem Pflanzenleib wahrnehmbar ist, so ist die Verwandtschaft des Menschenkörpers mit dem Thierkörper unzweifelhaft. Die leiblichen Organe des Menschen sind in den wesentlichen Beziehungen ebenso gebildet, wie die Organe der Thiere, und die Unterschiede zwischen der äußeren Gestalt eines Menschen und eines Affen sind lange nicht so groß, wie die zwischen dem Löwen und Adler oder zwischen dem Hecht und der Biene.

Ebenso sind die äußern Lebensbedingungen für den Menschen und das Thier im Grunde dieselben. Das Menschenleben hat eine thierische Seite in Wachsthum und Absterben, in Hunger und Durst, in der Ernährung und der Ausscheidung, in Schlafen und Wachen, in der Geschlechtsreife und der Fortpflanzung. Wenn die neuere Naturwissenschaft geneigt ist, die Züchtung der ersten Menschen von Affeneltern abzuleiten, so ist die Annahme eines leiblichen Zusammenhangs der Menschen mit den höheren Thiergattungen jedenfalls wahrscheinlicher, als der alte Glaube, daß die ersten Menschen unmittelbar von dem Schöpfer aus einem Erdenkloß, wie die irdische Schale von dem Töpfer, gebildet worden seien. Es befremdet uns daher nicht, daß die Naturwissenschaft, der leiblichen Betrachtung hingegeben, den Men=

schen für eine bloße höchste Thiergattung, für das *vornehmste Säugethier* erklärt. Die ältesten nun verschwundenen Menschenrassen mochten in der That den Thieren noch näher stehen, und der Uebergang von diesen zu den Menschen weniger schroff erscheinen, als der heutige Gegensatz.

Aber wenn die Menschennatur aus dem Lichte des Geistes beleuchtet wird, dann stellt sich das Verhältniß anders dar, und wir werden gewahr, daß die Menschenschöpfung sich von der Thierschöpfung schärfer abhebt und grundsätzlich eine andere und höhere Schöpfung ist. Dann wird es uns auch undenkbar erscheinen, daß das Affengeschlecht durch *Selbstzüchtung* sich *zum Menschengeschlecht entwickelt* habe, und wir überzeugen uns, daß die Erzeugung des Menschen einen höheren Schöpfungsgeist voraussetze, als in dem Gehirn eines Affenschädels zu finden war. Wir können es als möglich, sogar als wahrscheinlich zugeben, daß die Natur den Affenleib benutzt habe, um den *Gedanken der Menschenbildung* zu verwirklichen, aber dieser Gedanke war kein Affen-, sondern ein *Gottes-Gedanke*.

In der Pflanzenwelt und in der Thierwelt hat Gott *sein unterlägliches Naturleben, sein Körperleben* geoffenbart, in der ersten die *ruhige*, in der zweiten die *bewegte* Naturstimmung.

In der *Menschenwelt* hat Gott *überdem* sein *eigenschaftliches Geistesleben* mikrokosmisch dargestellt.

Die Pflanzen sind *nicht von Gott zu trennen*. Der Pflanzenleib ist noch an den Körper Gottes festgebunden.

Die Thiere sind wohl *körperlich getrennt von Gott*; aber nicht geistig freigelassen von Gott. Gott hat die Thiere ihrer freien körperlichen Bewegung überlassen. Aber die Seele der Thiere ist noch völlig bestimmt und erfüllt von dem Gedanken der Natur.

Der Mensch ist körperlich getrennt und geistig freigelassen von Gott.

Je nachdem man auf die eine oder andere Seite vornehmlich achtet, erscheint entweder der Schritt von der Pflanze zum Thier oder der vom Thier zum Menschen größer. Sieht man auf die körperliche Selbständigkeit der Mikrokosmen, so stehen sich einerseits die Pflanzen, andererseits die Thiere und die Menschen gegenüber. Sieht man aber die geistige Freiheit, so ist die größte Kluft zwischen den Pflanzen und den Thieren einerseits und den Menschen andererseits.

Alle Geschöpfe sind als Mikrokosmen theilweise Nachbildungen des makrokosmischen Wesens, das sie erschaffen hat, beschränkte Zeitbilder Gottes. Sie alle haben in begrenzter Weise den Dualismus in sich, den Gott in unbegrenzter Weise in sich hat, den Dualismus von:

Unterlage und Eigenschaft,
Grund und Folge,
Finsterniß und Licht,
Raum und Zeit,
Ausdehnung und Concentration,
Ruhe und Bewegung,
Materie und Kraft,
Anlage und Entwickelung,
Nothwendigkeit und Freiheit,
Körper und Geist u. s. f.

Aber erst in dem Menschen ist der Akt der Schöpfung, d. h. der Bildung eines mikrokosmischen Wesens, zu vollem Durchbruch gekommen. Die Pflanzen sind noch Halbgeschöpfe, die Thiere sind Zweidrittelsgeschöpfe, der Mensch ist ein ganzes Geschöpf. Denn nur der Mensch ist auch ein geistiges Selbstwesen. Er allein ist nicht blos körperlich losgebunden von dem unmittelbaren Zwang des makrokosmischen Körpers,

sondern steht auch als ein geistiges Individuum selbstbewußt dem Schöpfer gegenüber. Die Lostrennung des Menschen von dem Körper und von dem Geiste Gottes ist freilich nur eine relative, aber sie ist innerhalb ihrer Beschränktheit doch so energisch, daß erst in dem Menschen Gott ein Geschöpf hat erkennen können, welches mikrokosmisch die Selbstheit des makrokosmischen Schöpfers wiederbildet. Die Sprache hat davon ein feines Gefühl, wenn sie auch noch das Leben der Thiere, obwohl dieselben Mikrokosmen sind, als (makrokosmisch bestimmtes) Naturleben bezeichnet und dem Menschenleben entgegensetzt.

Aus den Pflanzen noch spricht die Natur; die Thiere sprechen die Natur aus; der Mensch spricht sich selbst aus.

Der Ausdruck sprechen ist hier in dem weitesten Sinne gebraucht, denn im eigentlichen Sinne spricht nur der Mensch. Derselbe bedeutet hier: seine Stimmung kund geben, das innere Sein und Leben äußerlich offenbaren. Die Pflanze ist noch zu enge an die makrokosmische Natur gebunden, und hat in ihrem Organismus zu wenig Freiheit, um aus sich selbst sprechen zu können. In ihrem Treiben und Blühen spricht nicht sie selber, sondern Gott spricht in stiller Weise durch sie. Was die Dichter als Blumensprache erlauschen, ist, wenn sie richtig hören, die leise Offenbarung der ruhigen Naturstimmung. Wie der göttliche Körper — der als ganzer Körper hinwieder die Unterlage des göttlichen Geistes, der Eigenschaft Gottes ist — in sich selbst aus einer Verbindung von Unterlage und Eigenschaft, von Ruhe und Bewegung geworden ist, so hat Gott als Schöpfer von Mikrokosmen zuerst sein körperliches Leben in seiner ruhigen unterläglichen Stimmung in den Pflanzen ausgesprochen und sodann zweitens sein körperliches Naturleben in seiner bewegten eigenschaftlichen Erregtheit durch die Thiere geoffenbart. Da die Thiere die Körperbewegung als mikrokosmische Selbstbewegung von der Natur empfangen haben, so sind sie befähigt, die erregte

Naturstimmung Gottes selber auszudrücken; indem sie sich bewegen und dies und jenes thun. Sie sprechen im weitesten Sinn, aber den Inhalt ihrer Sprache hat ihnen die makrokosmische Natur eingegeben. Alle Theilneigungen und Leidenschaften, die sich in dem irdischen Körperleben Gottes regen, haben in den mancherlei Thieren einen geschöflichen Ausdruck gefunden: und weil die Thiere in der Regel nur thun, wozu ihre mikrokosmische Natur sie treibt, die ganz von der makrokosmischen Natur gestimmt worden ist und beherrscht wird, so haben sie keine Schuld und fällt ihr Thun nicht unter das Gesetz der menschlichen Moral. Der Mensch müßte mit der allgemeinen Natur, d. h. mit Gott selbst rechten, wollte er die Thiere für ihr Naturleben moralisch verantwortlich machen.

Erst der Mensch ist befähigt, mit persönlicher Freiheit sein eigenes Wesen — und anders als die Naturstimmung auf ihn wirkt — zu offenbaren. Da er auch geistig von Gott *freigesprochen* ist, so kann er auch mit seiner menschlichen Sprache der göttlichen Natursprache gegenüber treten und ihr sogar entgegen sprechen.

Alle Geschöpfe sind beschränkte Lebensbilder Gottes. Der Mensch allein ist das mikrokosmische *Ebenbild* Gottes, denn nur der Mensch hat die Kraft empfangen, mit Bewußtsein das Nicht-seiende in sich und außer sich zur Wirklichkeit zu erheben, und in begrenzter Weise zu erkennen und zu gestalten, wie Gott in unbegrenzter Weise seine Schöpferkraft offenbart.

Nur der Mensch hat *Sprache*.

Wie Gott in unendlicher Weise sich selber begreift, indem der göttliche Geist auch seinen noch dunkeln Urgrund mehr und mehr bestimmt und unterscheidet, so begreift der Mensch in begrenzter Weise sich selbst, indem der menschliche Individualgeist die zwei Seiten seiner Existenz unterscheidet und in Eins zusammenfaßt. Und wie Gott die Gedanken, die aus dem uner-

schaffenen Grunde aufsteigen in neuen lebendigen Werken, auch außer sich verwirklicht, so ahmt der Mensch in beschränkter Weise die göttliche Schöpfung menschlich nach und bringt neue Werke aus dem Nichtseienden in die Wirklichkeit hervor. Das Wort, welches den Gedanken sinnlich zusammenfaßt und ausprägt, das Kunstwerk, welches die Idee des Künstlers in einem Stück der Materie anschaulich darstellt, in gewissem Sinne auch die freie That, die, ohne Worte und ohne Bilder, doch die innere Gesinnung offenbart und mittheilt, sind verschiedene Formen der menschlichen Sprache, in welcher die makrokosmische Schöpferkraft mikrokosmisch nachgebildet ist.

Die Partikulargestalten der materiellen Stoffe sind noch nicht Sonderwesen, sondern nur Sondertheile. Mit den Pflanzen beginnt erst die Sonderexistenz, denn die Pflanzen zuerst haben ein ihnen eigenes in sich abgeschlossenes Wesen und Leben. Die Pflanzen sind daher Sonderwesen, aber noch nicht wahre Individuen. Obwohl der einzelne Blumenstock, oder der Baum mit seinen Wurzeln, Stamm, Zweigen, Blättern, Blüthen, Früchten ein Ganzes ist, so nennt die Sprache ihn doch nicht ein Individuum, weil man einzelne Theile, Blumen oder Zweige davon trennen kann, ohne daß das Ganze aufhört, ein vollständiges Wesen zu sein, weil ferner andere Theile von andern Pflanzen damit verbunden werden und zusammen wachsen können, so daß ein Stamm mancherlei Zweige, Blüthen und Früchte trägt und nährt, endlich weil die weggeschnittenen Theile leicht selber wieder zu neuen Pflanzen heranwachsen.

In den niederen Thiergattungen, besonders der Uebergangsbildungen, ist das zum Theil noch ähnlich. Aber in den höheren Thierordnungen ist die Einheit und Untheilbarkeit des Organismus und daher die Individualität schon entschieden. Daher sind die Thiere mehr als bloße Sonderwesen, sie sind untheilbare, einheitliche Sonderwesen d. h. Individuen.

Das individuellste Individuum endlich ist die Person, die sich in ihrer einmaligen Sonderexistenz selber begreift und ausspricht; und sprechendes Individuum ist nur der Mensch. Er allein ist Person.

Sonderwesen, Individuen, Personen, das sind die Stufen des eigenthümlichen Daseins der Geschöpfe.

In den Pflanzen waltet ferner der Trieb, die Thiere folgen ihrem Instinkt, der menschliche Charakter und Geist erhebt sich über den Trieb und den Instinkt, die auch in dem Körper des Menschen wirken.

Das seelische Moment in der Pflanze ist bloßer Trieb, der ohne Selbstgefühl im Innern des Pflanzenkörpers sich regt, und die mancherlei Formbildungen und Formwechsel hervortreibt; die höhere Potenz, die in dem Thiere mannigfaltig offenbar wird, fassen wir mit dem weiten Ausdruck Instinkt zusammen. In diesem sind auch Gefühle und sogar niedere Geisteskräfte wahrzunehmen: wie z. B. Anhänglichkeit, Raub- und Jagdlust, mancherlei Fertigkeiten und Listen, Ueberlegung, Wahl zwischen verschiedenen Mitteln, einen Zweck zu erreichen, Gedächtniß, Combination u. s. f. Aber noch fehlt die eigentliche Denk- und Sprachkraft des Geistes und die volle Willens- und Thatkraft des Charakters, die erst in dem Menschen zu mikrokosmischer Offenbarung gelangen.

Im Menschen ist Trieb, Instinkt und Geist, in dem Thiere nur Trieb und Instinkt, in der Pflanze nur Trieb.

Allerdings gibt es auch hier mancherlei Uebergänge. Der Ausdruck Instinkt ist doch nur sehr ungenügend, um das thierische Seelenleben zu erklären und zu umfassen. Die Ansätze selbst zu den höheren Geisteskräften werden schon in manchen Thieren wahrnehmbar. Nur die volle Entwickelung derselben bis zu voller schöpferischer Freiheit ist erst in dem Menschen offenbar geworden.

Sodann wird in den Pflanzen die mikrokosmische Ausbreitung des Körpers, in den Thieren auch die mikrokosmische Concentration des Körpers, in der Schöpfung des Menschen überdem die mikrokosmische Fähigkeit des Körpers, dem Geist zum Organ zu dienen, vorzüglich offenbar.

Das Wesen der Pflanzen und der Thiere ist in ihrem Körper. Ihr Werth wird durch die körperliche Tüchtigkeit und Schönheit bestimmt. Aber das körperliche Dasein der Pflanzen geht noch ganz in die Breite, es ist peripherisch, bei ihnen mehr noch als bei den Thieren kommt es auf den Leib an. Dagegen wird in den Thieren die Concentration im Körper, im Kopf und im Herzen entscheidend. Deshalb kann das höhere Thier nicht mehr zerlegt werden, ohne zu sterben. Aber erst der Menschenkörper bekommt eine aufrechte Haltung, den Kopf in die Höhe, wie es der Menschenwürde geziemt, und jene Verhältnißmäßigkeit aller Glieder, welche ihn zum Träger und Organ des Menschengeistes befähigt.

Das Leben der Pflanzen ist vorzüglich Wachsthum, das der Thiere körperliche Selbstbewegung, das der Menschen moralische und geistige That.

Wachsthum, körperliche Selbstbewegung, freie That verhalten sich zu einander als drei Stufen der steigenden Entwickelung wie Trieb, Instinkt und Geist. Der Trieb zeigt sich im Wachsthum, der Instinkt in der freien Körperbewegung, der Geist in Wort und That. Das Wachsthum ist den dreierlei Geschöpfen gemeinsam, die Selbstbewegung, wenn auch in verschiedenartigen Formen (kriechen, schwimmen, fliegen, laufen, gehen), den Thieren und den Menschen vorbehalten. Einzelne Vorahnungen je der folgenden höheren Potenz zeigen sich wohl schon auf der untern Stufe und daher wieder Uebergänge von der einen zur anderen. So eine Spur von Selbstbewegung in der höchsten Erregtheit des Pflanzenlebens, wenn

in der Blüthezeit die Fortpflanzungsorgane sich zu neuer Samenbildung einigen. Und auf erste Ansätze und Versuche zur That treffen wir zumeist bei den Thieren, die das Leben des Menschen begleiten und von der Erziehung des Menschen angeregt werden, zuweilen aber auch bei wilden Thieren der höheren Gattungen, instinktive Bilder der Thaten sogar bei den Insekten, voraus den Bienen, den Ameisen, den Spinnen.

V.

Verbindung von Gegensätzen in der Menschennatur.

Zwischen Gott und Mensch besteht sonach einerseits eine völlige Gleichheit, andererseits eine unermeßliche Kluft; eine völlige Gleichheit, sofern die sämmtlichen Kräfte des Menschen an sich zugleich Kräfte Gottes sind, und die göttlichen Kräfte in richtigen Verhältnissen in den Menschen sich wieder finden; eine unermeßliche Kluft, sofern der Mensch alles das nur in abgeleiteter und endlicher Weise besitzt, was Gott in ursprünglicher und unendlicher Weise zukommt.

Die Gleichheit des Menschen mit Gott wird durch die Ebenbildlichkeit ausgedrückt und religiös durch die Kindschaft des Menschen im Verhältniß zu Gott, als unserm Vater, bezeichnet. Der Mensch hat keinerlei Anlagen in sich, als solche, die der makrokosmische Gott auch in sich hat, und er kennt keine Kräfte der allgemeinen Natur oder des Geistes, die er nicht auch in sich wieder findet. Er ist also ein vollständiges Abbild der makrokosmischen Kräfte; und, da dieselben in ihm in richtiger Ordnung sich finden — die näher nachzuweisen die Aufgabe der Psychologie ist —, so daß je die höheren seelischen

den niederen leiblichen, und die activen den passiven Kräften übergeordnet sind, auch ein mikrokosmisch treues Abbild. Gott und Mensch sind einander gleich, wie der Lichtstrahl und das Licht sich gleich sind, wie der Vater und der Sohn, wie eine Statue und ihre Photographie einander gleich sind.

Aber Gott und Mensch sind zugleich so nothwendig verschieden, als das absolute und das relative, das unbegrenzte und das begrenzte, das ursprüngliche und das abgeleitete Wesen, mit Einem Wort als Makrokosmos und Mikrokosmos, als der Schöpfer und sein Geschöpf verschieden sind. Diese Kluft bleibt auch bei der höchsten denkbaren Ebenbildlichkeit des gottgleichsten Menschen. Die Sinnentödtung und Geistesversenkung eines indischen Büßers in den Urgeist konnten wohl so intensiv auf seine philosophische Gebetsstimmung wirken, daß ihm dieser bleibende Unterschied verschwand und er in sich nur den göttlichen Urgeist, nicht mehr den geschöflichen Menschen erkannte. Auch die christliche Theologie hat über diese Kluft künstliche Brücken zu bauen versucht und die christliche Mystik hat dieselbe mit heiligen Schleiern verhüllt. Aber unmöglich kann die Logik diesen nothwendigen Unterschied aufgeben, so lange der Begriff des Mikrokosmos und des Geschöpfes, des Menschen selbst, bestehen soll. In Wahrheit kann jene Kluft nur dann verschwinden, wenn die Schöpfung verschwindet, und der Eine makrokosmische Gott einsam in sich selber lebt, mit den Ideen der Geschöpfe aber ohne wirkliche Geschöpfe, mit der Idee des Menschen aber ohne wirkliche Menschen, mit der Idee des Sohnes aber ohne wirklichen Sohn.

Die Bezeichnung Gottes mit menschlichen Bezeichnungen (der sogen. Anthropomorphismus), die Vermenschlichung Gottes ist daher wahr, sofern sie nur die Kategorien an sich ins Auge faßt, und falsch, sofern sie die Endlichkeit und Ab-

bildlichkeit der menschlichen Kategorien mit der Unendlichkeit und Originalität der göttlichen vermischt.

Wir dürfen die Religion daher nicht tadeln, wenn sie von der Stärke, der Erinnerung, der Gerechtigkeit, der Weisheit, der Liebe, und selbst nicht, wenn sie von dem Zorne Gottes spricht, obwohl alle diese Bezeichnungen zunächst auf den Menschen bezogen und auf das göttliche Wesen durch Rückschluß übertragen sind. Aber wenn entweder Gott in die menschliche Beschränktheit herabgezogen wird, oder wenn einzelne Menschen trotz ihres geschöpflichen Wesens zu Göttern erhoben werden — wie beides durch die polytheistischen Völker, aber auch durch die Ausprägung der christlichen Dogmen geschehen ist —: dann hat die Logik Einsprache zu machen und die Unbegrenztheit und Würde des Einen Gottes gegen jede solche Vermengung zu wahren.

Als Gott den Menschen dachte, da dachte er an die schöpferische Kraft seines eigenen Geistes und schuf in dem Menschen auch ein geschöpfliches Ebenbild seines Geisteslebens. Hätte er nicht daran gedacht, so könnte der Mensch nicht Gott nach-denken und nicht Gott nach-streben. Dem Menschen allein unter allen Geschöpfen gab Gott die Kraft, mikrokosmisch dasselbe zu thun, was er makrokosmisch thut, das heißt sich selber zu vervollkommnen und seine Eigenheit in Werken und Thaten auszuprägen. Freilich hat der Mensch die Fähigkeit der Selbstvervollkommnung und des Schaffens und Bildens nur in begrenzter und endlicher Weise, die Gott in unbegrenzter und unendlicher Weise hat. Aber daß der Mensch allein dieselbe in seiner Anlage empfangen hat, begründet vornehmlich seine Gottverwandtschaft.

Wie in Gott die Natur als Unterlage und der Geist als Eigenschaft zu Einem lebendigen Wesen geeinigt sind, so sind in dem Menschen der menschliche Körper und der individuelle Geist zu Einer Person verbunden. Jeder Einzeln-

mensch hat so sowohl die allgemeine Menschennatur, die in dem Menschenkörper den menschlichen Organismus darstellt, als die besondere individuelle Geistesart in sich vereint, durch die er sich von anderen Menschen unterscheidet. Jeder trägt die Menschheit mit sich.

Die Menschennatur ist in allen Menschen dieselbe; die Individuen dagegen sind unter einander verschieden. Die individuelle Verschiedenheit unter den Menschen ist nicht geringer als die Unterschiede der Thiergattungen unter einander. Die Thierfabel der Dichter hat daher eine relative Wahrheit, denn in der That gibt es unter den Individuen solche, die an die Löwen oder Füchse, an die Wölfe oder Schafe, an die Dachse oder Affen erinnern. Aber trotz dieser Mannigfaltigkeit der Eigenart sind dennoch alle Einzelnmenschen unter einander zugleich zusammengehalten und miteinander verbunden durch die gleichmäßige Organisation der Gattung, zu der sie alle gehören, die sie alle bedingt.

In jedem Menschen wird dieser für die Erkenntniß des menschlichen Wesens entscheidende, den Menschen eigenthümliche Dualismus offenbar. Jeder Mensch fühlt sich durch seinen Organismus als ein Glied der menschlichen Gattung und nimmt Theil an der gemeinsamen Natur und an dem organischen Gattungsleben der Menschheit; und Jeder weiß sich wieder als eine Person für sich. In seinem Körperleben tritt das gemeinsame Gattungsleben mit unabweisbarer Klarheit hervor, in ihm ist gleichsam das ganze Abc der Menschennatur, in seinem Geistesleben aber wird vorzugsweise sein Individualleben bethätigt, und aus diesem Abc ein specifisches Wort gebildet.

In dem Körper des Menschen hat Gott die Vollkommenheit seiner Natur mikrokosmisch geoffenbart.

Wie aber der Körper Gottes selbst schon aus der Ver-

bindung von Materie und Idee entstanden ist, so ist der menschliche Körper — sein mikrokosmisches Abbild — Verbindung von leiblich erfüllten und seelisch bestimmten Kräften.

Kein Organ des menschlichen Körpers ohne seelische Befähigung. Auch die höchste Geisteskraft des Menschen, die Sprachkraft, ist als ruhende Anlage in den Körper gepflanzt.

Die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott beruht zunächst auf dem Körper. In dem menschlichen Körper als einem begrenzten Organismus ist der unbegrenzte Organismus des makrokosmischen Naturkörpers in verkürztem Miniaturbilde dargestellt. Wie die allgemeine Materie entstanden ist aus der Erfüllung und Bestimmung des nichtseienden Grundes durch die Idee, wie folglich alle wirkliche Materie Raum und Zeit, Urstoff und Geist in sich verbindet, so besteht auch der menschliche Körper aus begrenztem Raume und bestimmter Zeit, mit andern Worten, er hat in sich zwei Elemente, ein leibliches und ein seelisches. Sein begrenzter Raum ist ein Theil aus der allgemeinen Materie, seine bestimmte Zeit ist Gottes Menschenidee, welche die Materie umgestaltet, zu menschlichem Leib gebildet hat. Da jener Raum nicht aus dem leeren Grunde, dem unerfüllten Raume, sondern aus der wirklichen Materie genommen ist, so ist derselbe aus wägbaren und sichtbaren Theilen gebildet; und da das seelische (zeitliche) Moment des Körpers nicht aus einem Stück Materie, sondern aus der Idee Gottes gezeugt ist, so ist dasselbe nur in Verbindung mit dem Leibe sichtbar, nicht ohne diesen. In dem göttlichen Naturkörper hat Gott sich selbst sinnlich geoffenbart, in dem Menschenkörper hat er seine Idee vom Menschen dargestellt.

Wie die Unterlage Gottes in absoluter Weise vollkommen ist, so ist der menschliche Körper in beschränkter Weise, d. h. relativ vollkommen, denn alle Kräfte, die der Geist des

Menschen kennt, sind in dem menschlichen Körper zwar in begrenzter Weise, aber in richtigen Verhältnissen als Anlage.

Die Unterlage Gottes ist absolut vollkommen, weil in ihr die Fülle aller denkbaren Kräfte ruht, die sich in dem Leben Gottes entwickeln; und der Körper des Menschen ist relativ vollkommen, weil er das mikrokosmische Abbild des göttlichen Körpers ist und weil alle, auch die höchste menschliche Entwickelung die Anlage des Körpers voraussetzt, ohne deren Hilfe nicht verwirklicht werden kann.

Diese körperliche Vollkommenheit des Menschen ist aber eine begrenzte, weil mikrokosmische, und insofern verglichen mit der göttlichen Vollkommenheit, die unbegrenzt ist, eine unvollkommene. Die Begrenztheit der Kräfte ist ein Mangel derselben. Zu diesem Mangel kommen freilich im Laufe der Geschichte noch andere Mängel hinzu, theils durch die persönliche Schuld der Individuen, welche ihre Kräfte disharmonisch ausbilden oder einzelne ganz verderben, theils durch die menschliche Fortpflanzung körperlicher Schwächen und Gebrechen, oder auch durch fremde Einwirkung.

Die leibliche Seite im Körper verbindet den Menschen noch mit der Thierschöpfung, dem Leibe nach ist der Mensch das edelste Thier. Die seelische Seite im Körper aber erhebt diesen und damit den Menschen zu einer höheren Schöpfung. Um ihrer willen ist der Mensch Gottes Ebenbild, sie ist von der Sprachkraft Gottes erfüllt.

Auch in dem menschlichen Leib ist noch, wie in den Thieren, ein pflanzenartiges Wachsthum wahrzunehmen und der menschliche Körper ist in seinem Bau, in seiner Gliederung und in seinen Functionen mit dem Thierkörper nahe verwandt. Je mehr man die leibliche Seite im Menschen betrachten wird, desto mehr wird man des äußeren Zusammenhangs auch der Menschenschöpfung mit der Thierschöpfung inne. Aber wenn die seelische Seite in dem Menschenkörper erwogen wird, selbst abgesehen von

dem Individualgeiste, dann zeigt sich die höhere Würde des Menschen, durch die er der gesammten Thierwelt als eine höhere Schöpfung gegenüber tritt. Der sprachfähige Mund des Menschen ist doch etwas ganz anderes, als das packende und fressende Maul der Thiere, und die künstlerische Hand des Menschen doch etwas höheres als selbst die äußerlich verwandte Affenhand. Der aufrechte Gang und die Ausbildung des Kopfes verkünden auch durch ihre äußerliche Erscheinung die Gottesverwandtschaft des Menschen.

Die Persönlichkeit des Menschen und damit die Würde des Menschen ruht auf dem Grunde des sprachfähigen Körpers.

Ohne Körper keine Person, wie ohne bewußten Geist, der in diesem Körper sich offenbart, keine Person. Persona est quae corpus personat, d. h. ein Wesen, das sich selber bewußt ausspricht, was ohne Sprachorgane undenkbar ist.

Die Gleichheit der Menschen hat ihren Grund in dem menschlichen Körper, der für alle Menschen wesentlich der gleiche ist.

Die Unterschiede der Rassen, so sehr bedeutend sie sind, kommen doch nur in secundären Betracht. Alle Völker aller Rassen haben wesentlich dieselben menschlichen Organe, und daher auch dieselben Seelenkräfte; sie haben Alle Sprache, sie sind Alle Menschen, und haben daher Alle menschliche Gemeinschaft unter sich. Diese Gleichheit muß als das Primäre des Menschenbegriffs anerkannt und festgehalten werden, auch wenn man sich überzeugt, daß in den einen Rassen die höhern (activen) und in den andern die niedern (passiven) Seelenkräfte auch in der Körperbildung besser bedacht sind. Gerade die leibliche Betrachtung der Menschen zeigt deutlicher als die seelische die wesentliche Gleichheit. Die Unterschiede der Rassen werden eher von der Geschichte und der Psychologie als von der Physiologie entdeckt.

Auf jener Gleichheit beruht die Fähigkeit auch der niedrigsten Rassen, von den höheren menschlich erzogen und geleitet zu werden.

Sowohl das moralische als das intellectuelle Gesetz Gottes ist der Menschennatur einverleibt. Als Gewissen hat jenes seinen Sitz in den Gemüthsorganen des menschlichen Leibes, im Herzen, wie das Volk sich ausdrückt. Als Logik ist dieses in die Organe des Kopfes eingeschrieben.

Das Gefühl der sittlichen Weltordnung, das sich in den Regungen des Gewissens kund gibt, ist in den Menschenkörper, der die göttliche Ordnung der Kräfte mikrokosmisch wiederspiegelt, als dessen seelische Anlage eingepflanzt. Das Gewissen spricht das reine menschliche Gefühl aus für die moralische Ordnung der Schöpfung, und gedenkt jederzeit des Schöpfers, der über seine Ordnung wacht. Das Gewissen wendet sich warnend wider die bösen Neigungen und Pläne des individuellen Geistes, und stärkt und erhebt den Muth des schwachen Individuums, in seinen guten Entschlüssen. Indem wir an das Gewissen der Menschen appelliren, beziehen wir uns — auch wider das Individuum — auf das uns Allen verständliche gemeinsame Zeugniß der sittlichen Wahrheit. Das strafende Gewissen, welches das schuldige Individuum auch im Siege verfolgt, und das troſtreiche Gewissen, welches den redlichen Kämpfer auch ins Unglück begleitet, ist die Stimme Gottes in der menschlichen Seele.*)

*) Sehr schön ist die göttliche Macht des Gewissens geschildert in dem altindischen Gesetze Manus. VIII. 84.

84. Die Seele ist ihr eigener Zeuge, die Seele ist ihre eigene Zuflucht, verachtet niemals eure Seele, diesen vorzüglichsten Zeugen der Menschen.

91. O würdiger Mann; während du zu dir sagst: „ich bin allein mit mir", ruht in deinem Herzen jener höchste Geist, und beachtet aufmerksam und schweigend alles Gute und Böse.

92. Dieser Geist, der in deinem Herzen wohnt, ist ein strenger

In gleicher Weise hat das geistige Gesetz Gottes in dem menschlichen Körper eine natürliche Stimme erhalten, und ist nicht blos den höchstbegabten Individuen, sondern dem ganzen Menschengeschlecht gegeben worden. Die natürliche Logik ist dem menschlichen Verstande eingeboren, zu dessen Wohnung die Stirne gewölbt ist. Der Weg zur Wahrheit ist dem Menschen hier vorgezeichnet; der Mensch hat die Fähigkeit empfangen, in Gedanken zu unterscheiden und hinwieder zur Einheit zu verbinden. Er hat ein Verständniß für das Licht des Geistes, das auf ihn einströmt, und ist gewarnt gegen den Trug und die Lüge, die er seiner sorgfältigen Prüfung unterwirft. Die logische Stimme des gesunden Menschenverstandes ist für die Erkenntniß der Wahrheit derselbe Regulator, wie das Gewissen für das Erfassen der sittlichen Ordnung.

Die reine Quelle des Gewissens ist allerdings in vielen Menschen theils durch die geschichtliche Verschuldung und Mißleitung ganzer Völker, theils durch die Mißhandlung der Individuen oft getrübt; und ebenso ist die lichte Klarheit des Verstandes durch mancherlei überlieferte Irrthümer und Vorurtheile häufig verwirrt oder durch die Trägheit der Einzelnen verdunkelt worden. Aber die harmonischen Linien des moralischen und des geistigen Gesetzes sind trotzdem so unzerstörbar von Gott in den gemeinsamen menschlichen Organismus eingezeichnet, und die Stimme des Gewissens und des Verstandes ist in der Anlage des Körpers für Jedermann so dauernd gewahrt worden, daß der Mensch, der sie ernstlich zu vernehmen sucht, sie immer wieder vernimmt. Der aufrichtigen Frage ertheilt sie Antwort und dem unbefangenen Prüfer, der nicht seine Eitelkeit

---

Richter, ein unbeugsamer Züchtiger, er ist ein Gott. Wenn du nie mit ihm im Zwiespalt bist, so brauchst du nicht an die Ufer des Ganges zu pilgern, noch in die Ebene von Kuru.

noch seinen Gewinn, sondern die Wahrheit sucht, hilft sie als ein sicherer Führer und als ein treuer Freund. Wer redlich auf die Mahnung seines Gewissens aufmerkt und ohne Furcht der Anleitung seines natürlichen Verstandes folgt, wird sich in den wichtigen Fragen des menschlichen Lebens wohl zurecht finden. Diese beiden Stimmen hat Gott in die Anlage der menschlichen Seele gepflanzt, als zwei Erzieher und Führer der Menschen zu ihrer Freiheit und in ihrer Freiheit.

Wenn bisher die Einen meistens das Gewissen allein für eine göttliche Stimme, die Logik dagegen für eine menschliche Regel erklärt, und gefordert haben, daß diese jenem unbedingt sich unterwerfe, oder wenn die Andern oft das Gewissen als eine Schwäche verspottet und die menschliche Logik zum ausschließlichen Führer in allen menschlichen Dingen erhoben haben; so haben jene gewöhnlich übersehen, daß beide zugleich ihren Ursprung in Gott haben, daß Gott zugleich die ewige Güte und die unendliche Geisteswahrheit ist, und daß in der Organisation des von Gott erschaffenen Menschenkörpers der denkende Kopf über den fühlenden Leib erhoben ist; und diese haben übersehen, daß die Gemüthskräfte in dem Menschen eine relativ selbständige Organisation haben, analog den Geisteskräften, und daß nur auf der Verbindung und in der Wechselhilfe beider die Vollkommenheit der Menschennatur beruht.

Der Körper, der aus Menschenleib und Menschenseele besteht, ist die gemeinsame Unterlage, der individuelle Geist ist die besondere Eigenschaft des Einzelmenschen.

Der makrokosmische Körper — in sich zusammengesetzt aus Unterlage und Eigenschaft, Raum und Zeit u. s. f. — ist doch in dieser Verbindung nur die sichtbar gewordene Unterlage des göttlichen Geistes, der Eigenschaft. Ebenso

ist der mikrokosmische Körper des Menschen nicht der ganze lebendige Mensch, sondern nur die menschliche Unterlage des Individualgeistes, der in dem einzelnen Körper lebt. Die leiblichen und seelischen Kräfte und Anlagen sind wesentlich dieselben in in allen Menschen, der Individualgeist ist in jedem Einzelnen ein anderer. Der Einzelmensch besteht also aus Körper und Individualgeist, jener ist seine Unterlage, dieser seine Eigenschaft.

Der Individualgeist des Einzelmenschen ist, seiner Anlage nach, eine Idee Gottes, hineingesprochen in die beschränkte menschliche Schöpfung, und relativ ausgestattet mit dem Urgrunde und den Ideen Gottes, so weit er sie in dem Menschenkörper, also in der gemeinsamen Menschennatur, mikrokosmisch ausgesprochen hat.

Der Einzelmensch gibt sich seinen Individualgeist so wenig selber, als seinen Körper. Er empfängt ihn, wie er ist, so mangelhaft oder so reich begabt, als er ist, mit der Geburt. In dem Körper ist die volle Menschenidee Gottes verwirklicht, in dem Individualgeist ist eine Einzelidee Gottes lebendig geworden. Cajus Julius ist als Julius nur eine Wiederholung des Geschlechts der Julier, wie manche andere Julier, ein Römer wie Hunderttausende von Römern, ein Europäer, wie Millionen Europäer, ein Mensch, wie eine Milliarde von Menschen; aber als Cajus ist er ein einziges Individuum. Als Gott den Individualgeist Cajus lebendig aussprach, sprach er sie in einem Julier aus, und verband sie so mit der reichen Ausstattung eines römischen Juliers.

Gott spricht auch seine Theilideen lebendig aus in den Menschen.

Während alle Menschen in ihrem Körper die vollkommene Aussprache Gottes in sich haben, so sind die meisten Individual=

geister der Menschen nur Theilideen, und insofern unvollständig und der Ergänzung bedürftig.

Aber Gott kann, wie er in dem gemein-menschlichen Körper sich vollständig mikrokosmisch wiedergebildet hat, auch die Gesammtheit seines Geistes in einzelnen Individuen mikrokosmisch zur Person erheben.

Die mancherlei Individualtalente und Individualfertigkeiten des Einzelmenschen erklären sich nur aus der Verschiedenheit der individuellen Anlage, im Gegensatze zu der gemeinsamen und wesentlich gleichen Ausstattung des Körpers, in der alle Kräfte ruhen. In Anbetracht seines Körpers ist Jeder ein ganzer Mensch; aber wie wenige Menschen sind auch individuell wahrhafte Männer oder wirkliche Weiber. Die Lückenhaftigkeit des Individualgeistes kann Niemandem entgehen, der die Einzelmenschen mit einander vergleicht. Selbst in bedeutenden Menschen wird sie leicht erkannt. Es gibt Individuen, die mit einer feinen Combinationsgabe versehen und die individuell ohne Verstand sind, andere, die eine blühende Phantasie und keine andere organisatorische Kraft haben, als die in allen Menschen schon im Körper ruht, Individuen mit durchdringendem Scharfsinn und leer an Gemüth, noble Individuen, die schwache Denker sind u. s. f. Diese Mannigfaltigkeit hat ihren Grund in den Theilideen Gottes. Wie der Mensch nur äußerst selten sein ganzes Wesen gleichsam in Ein Wort zusammenfaßt, vielmehr meist nur einzelne Theilgedanken in Worten ausspricht, so spricht auch Gott nur selten sich ganz in einem Individuum aus, und gewöhnlich nur einzelne Lebensgedanken, die in seinem Geiste wach werden.

Die wenigen Personen, in denen der göttliche Geist, je nach den organischen Wandlungen der unendlichen Zeit, die Fülle seiner Idee mikrokosmisch offenbart, sind eben darum welthistorische Personen vom ersten Rang, die großen Träger

und höchsten Förderer der Weltgeschichte. Sie sind unter sich aber nur darin ähnlich, daß sie auch individuell vollständig, d. h. ohne Lücke sind, aber darin wieder sehr verschieden, daß diese vollständige Erfüllung in verschiedener Ordnung in ihnen erscheint, d. h. bald die eine — vielleicht eine untergeordnete —, bald die andere — zuweilen eine höhere Geisteskraft — an der Spitze ist und der ganzen Person ihren Charakter gibt. Deshalb erscheinen einzelne Individuen der Art wie furchtbare Meteore und Zerstörer in der Weltgeschichte, während andere Licht und Segen verbreiten. Dee Psychologie muß es vorbehalten bleiben, das im Einzelnen zu begründen und nachzuweisen.

Wenn ein menschliches Individuum sowohl in seinem Körper als in seinem Individualgeist das mikrokosmisch vollkommene Ebenbild Gottes ist, so ist in ihm die höchste denkbare Gleichheit mit Gott geoffenbart.

Aber neben dieser vollen Gleichheit bleibt der Unterschied des Mikrokosmos und des Makrokosmos als nothwendige Verschiedenheit.

Die Logik kann nur die Möglichkeit dieser höchsten mikrokosmischen Personifikation erkennen; die Geschichte muß die Frage prüfen, ob dieselbe wirklich geworden sei. Jener Gedanke ist von den indischen Brahmanen in der geistigen Zeugung Brahmas, von den Buddhisten in der Erscheinung von Buddha und von der christlichen Kirche in der Menschwerdung des Logos in Christus — je nach der Mischung mit andern Vorstellungen und je nach der Verschiedenheit der religiösen oder logischen Ausdrucksweise — mehr oder weniger klar erkannt und ausgesprochen, aber auch vielfach überspannt und mißverstanden worden. Die größten Denker haben sich in denselben vertieft und die frömmsten Gemüther in demselben Befriedigung gesucht; aber die Weltgeschichte weiß auch von den entsetzlichen Wirkungen

zu erzählen, welche das Mißverständniß darüber in Verbindung mit Fanatismus und Schwärmerei hervorgebracht hat. Es ist die Pflicht der Logik, im Bewußtsein ihres göttlich-menschlichen Berufes das Wahre und das Irrthümliche in den älteren Fassungen dieses Gedankens mit ernster Entschlossenheit und mit voller Aufrichtigkeit zu unterscheiden, und den künftigen Geschlechtern den Trost und die Sicherheit zu bringen, daß sie wieder glauben können, ohne daß ihr Wissen widersprechen muß.

In der körperlichen Ausstattung des Individuums lebt die menschliche Gattung fort. Die Fortpflanzung des Körpers hat Gott daher wie die Fortpflanzung der Thiergeschlechter dem Gattungsleben der Menschen überlassen.

Die gemeinsame Menschennatur wird sammt ihrer Zeitentwickelung von Geschlecht zu Geschlecht vererbt.

Die Gattung pflanzt sich selber fort. Dafür sind die Geschlechtsorgane geordnet und befähigt. Wenn gleich wieder die geistig-sittliche Natur, d. h. die seelische Erhebung des Menschen über das Thier, auch die Geschlechtsverbindung der Menschen veredelt, so ist doch die äußerlich-leibliche Seite derselben durchaus verwandt und ähnlich der thierischen Begattung. Die Fortpflanzung gehört bei den Menschen wie bei den Thieren zunächst dem Körperleben an. Der innere Zusammenhang der ganzen Gattung wird durch sie erhalten, die späteren Generationen empfangen ihre Existenz durch Vermittelung der früheren. Die Vererbung des Bluts wird sogar sichtbar in dem Körper der Nachkommen, d. h. in der Rasse. In der Regel wenigstens sehen wir auf den ersten Blick, welcher Menschenrasse und selbst welcher Mischung verschiedener Menschenrassen und welchem Volke Jemand angehöre. Die Familienbesonderheit sogar erhält in der Familienrasse einen deutlichen Ausdruck, und die Züge der Eltern und Großeltern lassen sich gewöhnlich in den Zügen der Kinder und Enkel wiederfinden.

Da aber die Menschenindividuen nicht wie die Thierindividuen in wesentlich gleicher Weise die Gattung wiederholen, sondern jedes Individuum eine wesentlich andere Person ist, so ist auch jede individuelle Geistesanlage eine besondere Zeitidee Gottes, d. h. ein neues Wort Gottes, von ihm in die endliche Welt hineingesprochen.

Die Individualität der Einzelmenschen läßt sich nicht, wie die der einzelnen Thiere schon aus der Fortsetzung und Veränderung der Rasse erklären, obwohl jedes Individuum auch durch seine Rasse bedingt ist und die edleren Individuen vorzugsweise in den höheren Rassen gefunden werden. In vielen Fällen ist der Gegensatz der Rasse, die auf der Vererbung des Blutes, d. h. der Fortpflanzung beruht, und des Individualgeistes gar nicht zu verkennen. Die Beispiele individuell hochbegabter Menschen von großem Geist oder ungewöhnlichem Talent, die eine verhältnißmäßig unbedeutende Rasse haben und umgekehrt von nichtigen Individuen in edlem Körper, ebenso die Beispiele von Feiglingen oder Schuften aus tapfern oder edlen Geschlechtern und von nobeln Individuen aus schwächlichem Stamme sind keineswegs selten in der Geschichte. Der Individualgeist in dem Menschen kann daher nicht eine bloße Folge der Fortpflanzung des Geschlechtes sein. Er kann nicht von der Vererbung des Blutes kommen. Es erscheint etwas Neues in ihm, dessen Ursprung anderswo gesucht werden muß. Das Räthsel ist gelöst, sobald wir uns erinnern, daß der Individualgeist eine besondere Idee Gottes ist. Da die mikrokosmische Person des Einzelmenschen ein Ebenbild ist der makrokosmischen Person, und wie diese — nur in begrenzter Weise, während diese in unbegrenzter Weise — aus Körper und Geist besteht, so kann der Geist nur in dem göttlichen Geiste, wie der Körper nur in dem göttlichen Körper seine Quelle haben. Aber der Körper wird abgeleitet durch die Vermittelung der Eltern, die in dem

Körper der Kinder fortleben, der Individualgeist dagegen wird nicht abgeleitet durch die Vermittelung der Eltern, da in ihm nicht die Eltern fortleben, sondern das neue Individuum ein neues Leben beginnt.

Gott hat sich demnach

1) in der menschlichen Gattung anfänglich für alle folgenden Geschlechter ausgesprochen.

Und er spricht sich

2) immer neu in den menschlichen Individuen aus.

Man muß folglich unterscheiden zwischen der Erschaffung des Menschengeschlechts — sei nun diese auf Einmal oder stufenweise in den Urrassen vollzogen worden — und der individuellen Belebung der Einzelmenschen. Jene ist die erste Aussprache der Menschenidee durch Gott in dem relativ-vollkommenen Menschenkörper (Leib und Seele), welche die Fähigkeit hat, sich durch Fortpflanzung selbst zu erneuern, diese ist die immer neue Aussprache einzelner Ideen (Wörter) in dieser Menschensprache. So wird auch der alte Streit innerhalb der Theologie versöhnt, ob die Eltern oder ob Gott die Erzeugung eines Einzelmenschen bestimme. Jene bestimmen die Rasse, dieser den Individualgeist. Die Erbgebrechen aber oder die Erbsünde, von welchen die Theologen sprechen, gehören, wie die erblichen Tugenden, der Rasse, nicht dem Individualgeist an.

Die Menschenindividuen verhalten sich zur Menschenwelt wie die Thiergattungen zur gesammten Thierwelt, d. h. sie sind eigenthümliche Wörter einer Gesammtsprache.

Da die Thierindividuen nur wiederholte Gattungswörter sind, so genügte es für die Thierwelt, daß Gott die einzelne Thiergattung in einer größeren oder kleineren Zahl erster Exemplare ausgesprochen hat. Da die Menschenindividuen aber Eigen-

wörter Gottes sind, so konnte Gott nicht aufhören, sie selber auszusprechen.

Der Individualgeist des Menschen ist daher kein Erzeugniß der Eltern, er kommt aus dem göttlichen Geist als eine einzelne Zeitidee des unendlichen Geistes.

Die einzelnen Thiergattungen sind besondere Theilideen der göttlichen Natur, ausgesprochen in der Sprache der Thierwelt, d. h. in der lebendigen Form der thierischen Natur. Diese Ideen hat aber Gott gattungsmäßig ausgesprochen, und daher ihre Fortpflanzung ihrem Gattungsleben überlassen. Da die Thiere keiner Selbstvervollkommnung und keiner Geschichte im eigentlichen Sinne fähig sind, so war diese einmalige Aussprache ganz genügend, um das, was Gott durch das Thier und in dem Thier sagen wollte, vollständig auszusprechen.

Wie die einzelnen Thiergattungen, so sind die Einzelnmenschen als Personen ebenfalls besondere Ideen Gottes, ausgesprochen in der Sprache der Menschennatur, und als Einzelpersonen nicht gattungsmäßig, sondern individuell erschaffen. Gott hat jede Thiergattung — weil eine neue Idee — selbst zum ersten Mal aussprechen müssen, da sie zuvor in keinen Eltern da war; und ebenso muß er jede neue Menschenperson selbst aussprechen, insoferne sie wie jene eine neue Idee ist.

Wie die Gleichheit der Menschen in der körperlichen Organisation ihren Grund hat, so hat die Verschiedenheit der Menschen in der Mannigfaltigkeit der individuellen Geistesanlage ihren Grund.

In jener hat sich die ursprüngliche Menschenschöpfung Gottes geoffenbart, in dieser zeigt sich der Wechsel der einzelnen Zeitideen, die in seinem Geiste wach werden.

Die Menschen — zur Einseitigkeit geneigt — sehen bald nur die Gleichheit, die in dem Körper oder der Rasse ruht,

bald nur die Verschiedenheit, die am entschiedensten in dem Individualgeist sich zeigt. In den wirklichen Menschen ist beides verbunden. Für das Verhältniß der Moral und des Rechts ist diese Unterscheidung und Verbindung von höchster Bedeutung.

Gott hat seine Theilideen, die Individualgeister mit der Fähigkeit ausgestattet und ihnen damit die Aufgabe gesetzt, sich selbst menschlich auszusprechen.

Indem die Individualgeister sich selbst entwickeln, sprechen sie sich aus.

Die göttlichen Theilideen sind zu menschlichen Personen geworden, damit sie ihre Eigenthümlichkeit offenbaren. Gott hat seine Ideen belebt, damit sie sich zeigen. Die Trägheit der begabten Individuen, die ihre Gaben ruhen lassen, wird so zu schwerer Schuld gegen Gott. In dem Gleichnisse von dem vergrabenen Pfund und dem Lichte unter dem Scheffel hat Jesus dieselbe eindringlich gezeigt, und dennoch haben viele Tausende seiner Anhänger ein besonderes Verdienst darin gesucht, ihre geistigen Fähigkeiten in dumpfer Resignation und düsterem Schweigen zu vergraben.

Da die meisten Einzelmenschen lückenhafte Individualgeister, d. h. nur Theilideen, nicht Vollideen sind, und geradezu von niederen Geisteskräften aus individuell bestimmt werden, so ist die Gefahr groß, daß die Aussprache ihrer Eigenart in Worten und Thaten böse werde. Sie wird es, sobald das Niedere und Gemeine in ihnen das Höhere und Edlere in oder außer ihnen unterdrückt, wenn der Eine das Recht des Anderen oder des Ganzen verletzt. Es ist daher keine Entschuldigung für den Bösewicht, wenn er sich auf seine Anlage beruft und wie Richard III. bei Shakespeare „seinen Willen als Bösewicht zu handeln" als Erfüllung seiner natürlichen Bestimmung darstellt; denn der lückenhafte und schlechte Individualgeist erfährt es schon von seinem — relativ vollkommenen und wohlgeordneten —

Körper, daß er mit seinem Individualgeist an das lebendige Gesetz des Ganzen gebunden sei und nur innerhalb der göttlichen Weltordnung seine Eigenheit auszusprechen habe.

Die Eigenschaft der Menschen, der Individualgeist, besteht demnach aus *geistiger Individualanlage* und *Geistesentwickelung*.

Obwohl der Individualgeist im Verhältniß zu seiner Unterlage dem gattungsmäßigen Körper als die Eigenschaft der Einzelmenschen erscheint, so müssen wir in ihm doch wieder zwischen seiner Anlage und seiner Entwickelung unterscheiden, die sich untereinander von Neuem wie Unterlage und Eigenschaft verhalten, und nur in ihrer *Verbindung* den *wirklichen* Individualgeist bilden. Die Individualanlage wird erst wahrhaft zu *individuellem Leben*, insofern sie sich entwickelt, d. h. indem zu ihr als einem nicht- (individuell) seienden Grunde ihre Folge hinzutritt. Abgesehen von der Entwickelung existirt sie nicht individuell als ein Sonderwesen, sondern kann höchstens als eine göttliche Idee ein *Theil des göttlichen Lebens* sein. Die Verbindung beider aber ist ein *individueller Sondergeist*.

Der Dualismus von Unterlage und Eigenschaft wiederholt sich folglich nochmals innerhalb des Gegensatzes von Körper und Geist.

Der Einzelmensch besteht also aus

A. seiner Unterlage		und	B. seiner Eigenschaft.	
‖			‖	
Körper			Individualgeist.	
‖			‖	
Gattung			Individuum.	
Menschenleib	Menschenseele		Individualanlage	*Individualentwickelung.*
Unterlage	u. Eigenschaft.		Unterlage	u. *Eigenschaft.*

In der Unterlage, dem Körper, ist die unterläglich e Seite, der Leib von offenbar entscheidendem Gewicht, in der Eigenschaft, dem Geist, tritt die eigenschaftlichste Seite, die Individualentwickelung, am lebendigsten hervor. Deshalb haben viele die Mittelglieder, Menschenseele und individuelle Geistesanlage, übersehen, und sich den Leib seelenlos und das Individualleben ohne Individualanlage gedacht.

Die Analogie des bisherigen Irrthums in der Betrachtung des Menschen mit dem oben (Logischer Weg § 62) nachgewiesenen Irrthum in der Betrachtung des Universums ist auffallend. In beiden Fällen wurden die Mittelglieder übersprungen, und in beiden die äußersten Glieder zu rasch miteinander verbunden. Es wird daher nicht unterschieden, was wesentlich verschieden ist. Im Uebrigen aber war doch der Irrthum in dem obigen Fall ein anderer, als in dem jetzigen; denn jener Irrthum schied nicht zwischen zweierlei Wesen, dem Makrokosmos und den Mikrokosmen, dieser aber unterschied nicht genügend die verschiedenen Bestandtheile Eines Wesens, des Einzelmenschen.

Am häufigsten findet sich die Vermischung der Seele, welche wesentlich von gleicher Art ist in allen Menschen, und daher zu dem Körper gehört und des Individualgeistes, welcher wesentlich einzig ist in jedem Menschen. Die sorgfältige Beachtung des Unterschiedes im Einzelnen ist der Psychologie vorzubehalten, welche die einzelnen Kräfte, jede für sich und in ihrem Zusammenhang untersucht. Der wesentliche Unterschied aber der gemein-menschlichen Seele und des besondern Individualgeistes wird schon der logischen Erwägung der menschlichen Erscheinung im Vergleich zum Makrokosmos offenbar.

Die unterläglichste Seite im Einzelmenschen (Unterlage der Unterlage) ist die sichtbare und wägbare Seite des Körpers, d. h. der Leib. Die ursprüngliche Unterlage in Gott dagegen ist nicht die sichtbare Materie, sondern der unsichtbare und un-

wägbare, absolute Urgrund, der Raum u. s. f. Der Grund dieses Unterschiedes ist der, daß Gottes Körper aus dem Nichts (dem Nichtseienden) geworden, der menschliche Körper aber aus dem göttlichen Körper erschaffen worden ist. In der leiblichen Begrenzung der Unterlage zeigt sich die Natur des Geschöpfs im Gegensatz zu der ewigen Natur des Schöpfers. Wenn wir daher die ursprüngliche Unterlage Gottes auch die Seele Gottes nennen (Logischer Weg § 13), dagegen im Menschen erst die eigenschaftliche Seite innerhalb der menschlichen Unterlage als Seele bezeichnen, so kann dies Niemanden befremden, der erwägt, daß wir in beiden Fällen mit dem Ausdruck Seele die Unterlage bezeichnen, die in Gott unbedingt, in dem Menschen durch die leibliche Seite bedingt ist.

Die individuelle Selbstentwickelung ist im Menschen darum die eigenschaftlichste Seite, weil sie vorzugsweise dem Einzelwesen angehört, ihm eigen ist. Sie ist die Offenbarung seiner individuellen Freiheit. Alles Uebrige ist schon mit der Geburt gegeben und insofern für ihn Nothwendigkeit.

Die Wiederholung des Dualismus innerhalb der körperlichen Unterlage hat ihren Grund darin, daß der Mensch aus dem bereits gewordenen Körper Gottes, nicht aus dem noch unerfüllten Raume seinen Körper empfangen hat, und die Wiederholung des Dualismus innerhalb der Eigenschaft des Individuums darin, daß Gott in den Individuen seine mannigfaltigen einzelnen und meistens theilweisen Zeitideen sich selber aussprechen lassen will. Soweit Gott selber dieselben in der besonderen Anlage ausspricht, ist der Individualgeist unterläglich bestimmt; soweit das Individuum sich in seinem Menschenleben selber offenbart, ist es eigenschaftlich entwickelt.

Auch in Gott haben wir nur Einen Dualismus gefunden,

der aber in zwei Formen erscheint, 1) in der ursprünglichen von

Nichts und Werden,
Seele und Geist,
unerfülltem Raum und unendlicher Zeit u. s. f.,

und sodann 2) in der secundären, nachdem Gott seinen Körper gebildet hat, dem Dualismus von

Körper und Geist.

Der lebende Geist Gottes ist aber nicht blos Entwickelung des bereits gebildeten sichtbaren Körpers, sondern der gesammten Natur, die ewig-unausfüllbare Unterlage (das Nichtseiende) inbegriffen.

Der Mensch spiegelt diesen secundären Dualismus insofern wieder, als er aus Körper und Individualgeist besteht; aber in diesen beiden Bestandtheilen, die zu einer lebendigen Person in ihm verbunden sind, ist der Körper, welcher aus Leib und Seele, menschlicher Materie und Menschenidee, Menschenraum und Menschenschenzeit im Allgemeinen besteht, in sich wieder ein Bild des secundären göttlichen Dualismus, und der Individualgeist, der das Nichtseiende in sich selbst und durch sich selbst zum Sein erhebt, sogar ein mikrokosmisches Abbild des ursprünglichen Dualismus in Gott.

VI.

Die Entwicklung der Menschheit und der Zeitgeist.

Wird die Menschheit als Eine Gattung zunächst in ihrem leiblichen Dasein und Leben angeschaut, so erscheint sie noch ähnlich den Thiergattungen, nur wie deren oberste Ordnung. Wie die Thiere zwar nicht mehr an eine bestimmte

Stelle der Erdoberfläche gefesselt, aber doch an eine bestimmte Zone derselben gebunden sind, über die hinaus sie nicht mehr leben können, so ist auch der Mensch durch die Schwere und die Art seines Körpers noch fortwährend gehindert, über den Erdball hinaus zu schreiten. Obwohl ihm ein weiterer Spielraum zu seiner leiblichen Bewegung verstattet ist, als irgend einer Thiergattung — die Klimate begrenzen ihn nicht und der ganze Umkreis des Erdballs steht ihm offen —, und ungeachtet er aufrechten Ganges und gehobenen Blickes wie ein König der Geschöpfe über die Erde hinschreitet, so hält ihn doch die irdische Natur wie die Thiere in ihren leiblichen Schranken fest. Seine Leibesnahrung erhält er zum Theil, wie das Thier, von den makrokosmischen Elementen, zum Theil holt er sich dieselbe wie dieses mit Gewalt in der Pflanzenwelt und in der Thierschöpfung, wenngleich er eine weit reichere Auswahl der Speisen übt, als irgend ein Thier, und überdem seine Pflanzen- und Fleischspeise nicht wie das Thier roh verzehrt, sondern durch seine Zubereitung und Umbildung zu verbessern weiß. Dem Thiere ähnlich wird er von der Mutter geboren, und er ist nach der Geburt zuerst unbehilflicher und hilfebedürftiger als irgend ein neugebornes Thier, obwohl zugleich einer viel reicheren Entfaltung der schlummernden Organe fähig. Dem Thiere ähnlich ist sein äußerliches Wachsthum; und nach einem kurzen Leben stirbt der Menschenleib, wie der Thierkörper, und fällt in gleicher Weise der Verwesung anheim.

Der Menschenleib ist freilich auf einer höheren Stufe der Entwickelung als der Thierleib, seine Organisation weit vollkommener als die irgend eines Thieres; aber wie groß auch der Fortschritt von der Thierschöpfung zur Menschenschöpfung war, so verkündet doch die leibliche Erscheinung des Menschen vernehmlich genug, daß die Natur von jener ausgegangen sei, um zu dieser zu kommen. Die leibliche thierverwandte Seite der

menschlichen Erscheinung ist aber auch der unveränderlichste und gleichmäßigste, der bindendste Theil des göttlichen Gesetzes, das in der Schöpfung des Menschen verkündet worden ist. Sie gehört zum Menschen als seine nicht zu beseitigende Nothwendigkeit, als die unentbehrliche Bedingung seines Daseins. Auf diesem dunkeln Grunde ruht sein Leben, aus diesem dunkeln Grunde geht es hervor.

In der Hauptsache bleibt daher dieser Körper immer der gleiche in den verschiedenen Generationen, die sich auf der Erde ablösen, und nur in verhältnißmäßig untergeordneten Dingen zeigen sich Abweichungen, wie sie in den Varietäten der Thiergeschlechter ähnlich wahrzunehmen sind. Die Spuren aber der menschlichen Arbeit und des Schicksals sind nur in feinen Zügen und leisen Falten in dem Antlitz des Einzelmenschen eingezeichnet.

Aber völlig verschieden von der Thierwelt und hoch erhaben über ihr erscheint uns die Menschheit auch als Gattung, wenn wir die ideale Seite ihres Wesens schauen. Die Thiergattungen bleiben sich alle gleich, körperlich und geistig; die Menschheit aber hat die Fähigkeit erhalten, sich selber zu erkennen und sich selber auszubilden. Indem sie diese Fähigkeit übt, verändert und entwickelt sie sich.

Ein so großes Werk konnte unmöglich von Einer Generation, in dem kurzen Zeitraum eines individuellen Menschenlebens erfüllt werden. Die ungemessenen Fähigkeiten, die in reichster Fülle alle in die Anlage des menschlichen Körper gepflanzt waren, und der Entwickelung harrten, konnten nicht in wenig Jahrzehnten erkannt und geoffenbart werden, und nicht von einem einzelnen Menschen. Sollte die Menschenwelt sich selber ganz aussprechen in Thaten und Worten und dadurch in mikrokosmischen Formen den Gedanken des makrokosmischen Schöpfers so vollständig offenbaren, als es ihrer Anlage möglich war, so war dazu eine lange Zeit und die zusammenhängende

Arbeit vieler Generationen nothwendig. Die Verschiedenheit der großen Völkerfamilien, der Kampf- und Wetteifer der Völker, die Mannigfaltigkeit der individuellen Bildung, die Gegensätze der menschlichen Schicksale, die wechselseitige Unterstützung aller Arten der menschlichen Arbeit mußten während vielen Jahrtausenden in Bewegung gesetzt und wieder unter sich verbunden werden, um Alles, was dem ersten dunkeln Keime nach in dem neu erschaffenen Menschen verborgen lag, allmälig zu entfalten und an den Tag zu bringen.

Daher kommt der Menschheit zu, was keine Thiergattung besitzt, die ihr eigene Gesammtentwickelung. Die Wandlungen, welche der Thierwelt eigen sind, sind in die engen Grenzen eines einzelnen Thierlebens eingeschlossen, sie sind nur die Altersstufen der Thierindividuen. Es gibt keine Entwickelungsgeschichte ganzer Thiergattungen, so wenig des vornehmen Löwen- oder Adlergeschlechtes, als der Schneckengattung oder der Würmerarten. Immer in derselben Weise wiederholt sich das Leben der einzelnen Löwen, Adler, Schnecken und Würmer. Aber es gibt eine Entwickelungsgeschichte der Menschheit, die eine andere ist als die Lebensgeschichte der einzelnen Menschen. Das Gesammtleben der Menschheit schreitet fort durch die Jahrhunderte, und jedes Jahrhundert hinterläßt den folgenden Jahrhunderten seinen Antheil an der großen Gesammtarbeit, welche Gott von der Menschheit fordert.

Die Weltgeschichte offenbart den Zusammenhang und die Entwickelung der Menschheit. Indem wir sie verstehen lernen, vernehmen wir die Sprache der Menschheit, und mittelbar durch sie die Sprache Gottes.

Die Anlage der Weltgeschichte ist nicht das freie Werk des Menschen, sondern Vorherbestimmung Gottes. Sie ist für die Menschen Nothwendigkeit. Völlig unbewußt

haben die Völker während Jahrtausenden an ihrer Entwickelung gearbeitet, und immerfort hat diese ihren geordneten Gang befolgt. Erst in der Erfüllung der Weltgeschichte bewährt sich auch die menschliche Freiheit. Die Weltgeschichte ist die Verbindung göttlicher Herrschaft und menschlicher Freiheit.

Der fatalistische Glaube, daß die gesammte Geschichte auch im Einzelnen von Gott vorher bestimmt sei, ist im Widerspruch mit der menschlichen Freiheit, die entgegengesetzte Einseitigkeit, die Annahme nämlich, daß der Menschengeist von sich aus alle Geschichte bestimme, ist im Widerspruch mit der großen von den Menschen unabhängigen Weltordnung und mit der Folge der Zeiten. Jener Glaube mißachtet den Geist des Menschen, diese Annahme weiß nichts von dem Geiste Gottes. Die Freiheit des Menschen aber ist wirklich, nur ist sie abgeleitet und begrenzt von der göttlichen Freiheit, wie die Bewegung des menschlichen Körpers zwar frei, aber an begrenzte irdische Räume gebunden ist.

Die Menschheit hat als eine eigenartige sich selbst entwickelnde Schöpfungswelt ihre bestimmte Zeit. Ihr Leben ist im Großen nach Zeitaltern ebenso geordnet, wie das Leben der einzelnen Menschen im Kleinen. Die Zeit ist Geist, und jedes Zeitalter ist eine besondere Phase dieses Geistes. Die Bewegung und Wandlung der auf einander folgenden Zeitalter ist auch für die Menschheit zum voraus so sicher gemessen und geordnet, wie die Bewegung der makrokosmischen Zeit in dem Wandel der Gestirne. Die Menschheit als Ganzes kann so wenig darüber hinaus, als der Einzelmensch über die kürzeren Altersstufen seines Lebens.

Wie der Einzelmensch seine Kindheitsjahre, seine Jugendzeit, seine Periode der Reife, sein höheres Alter als regelmäßige Entwickelungsstufen seines Lebens sich nicht selber gegeben, sondern

als Naturanlage empfangen hat, so hat auch die Menschheit ihre Entwickelungsperioden als Anlage empfangen, nicht selber errungen. Auch sie hat die Weltperiode der Kindheit erst durchlaufen müssen, bevor für sie die Weltperiode der jugendlichen Kraft eingetreten ist. Und wie in der makrokosmischen Zeitfolge die großen, weiten Kreisbewegungen sich in immer kleineren und engeren von Neuem wiederholen, und wie in dem mikrokosmischen Menschenleben die Folge der Lebensalter sich innerhalb der größeren Abschnitte in kürzeren Zwischenräumen im Kleinen wiederholt, so wiederholt sich auch das Entwickelungsgesetz der Menschheit innerhalb der großen Weltperioden von Neuem in kürzeren Zeitaltern und Zeiträumen. Die Menschen haben die Freiheit, auch mit dieser nothwendigen Zeitfolge zu ringen, sie sind nicht als willenlose Sclaven an ihren rollenden Wagen angekettet, aber sie vermögen den Lauf der Zeit doch nicht aufzuhalten und die Macht der Zeitentwickelung nicht zu überwältigen. Kalt und unerbittlich schreitet der Entwickelungsgang der Weltgeschichte in der vorherbestimmten Ordnung vorwärts; und wer sich ihrem mächtigen Gange widersetzt, wird von ihren Armen weggeschleudert oder von ihrem Fuße zertreten.

Das Gesetz dieser Zeitfolge, wie Gott es für die Menschheit geordnet hat, wird erkennbar in den Wirkungen des Zeitgeistes. *Der wahre Zeitgeist ist das Entwickelungsgesetz der Menschheit. Die nothwendige Bewegung und Wandlung des Zeitgeistes bestimmt den Charakter der verschiedenen Weltperioden und Zeitalter der Weltgeschichte.*

Seitdem es eine menschliche Geschichte gibt, erfahren wir immerfort die gewaltige und erhabene Macht des Zeitgeistes. Wie unser Körperleben von der Luft, die wir athmen, immer neu erfrischt wird, so wird unser Geistesleben von dem Charakter der Zeit täglich neu gestimmt und von den wechselnden Ideen

der Zeit angeregt, in der wir leben. Der Zeitgeist umgibt uns, wie die Atmosphäre, er dringt überall ein, wie die Luft. Wie der Frühling die Knospen treibt und die Blüthen weckt, so ruft der jugendlich angeregte Zeitgeist in den Völkern neue Neigungen und Hoffnungen wach und begeistert sie zu neuen Entschlüssen: und wie der Herbst die reifen Früchte schüttelt, so lehrt auch die ernste Wendung des Zeitgeistes die Menschen die Errungenschaften der früheren Zeiten für die Zukunft sammeln und aufbewahren. Es gibt Zeiten, die heftig vorwärts drängen, und Zeiten, die zur Ruhe mahnen. Und wie in kürzeren Terminen die Winde wehen bald von Nord nach Süd, bald von Ost nach West und dann wieder in entgegengesetzter Richtung, so wechselt auch die wehende Strömung des Zeitgeistes in den verschiedenen kürzeren Phasen seiner Entwickelung; und jeder Wechsel übt eine Wirkung aus. Der kleine Wechsel und die große Wandlung sind wesentliche Eigenschaften der Bewegung des Geisterlebens. Ohne sie wäre keine allseitige Entwickelung möglich.

Wir finden den Grundcharakter eines bestimmten Zeitalters wieder in den verschiedensten Ländern und unter getrennten Völkern. Die Strömung der Zeit kommt über sie, sie wissen nicht wie, und ohne Verabredung erheben sich bestimmte Ideen an dem geistigen Horizont der Menschen und gewinnen eine zuvor nicht bekannte Macht über die Gemüther. Die Institutionen der Völker und die Werke der Einzelnen erhalten einen Theil ihrer Form immer von der Zeit, in der sie geschaffen werden, und spiegeln den gemeinsamen Geist des Zeitalters wieder, zu dem sie gehören. Auch wenn die Völker und die Individuen nichts von einander wissen, folgen sie dennoch dem Impulse derselben Zeitrichtung und reden die besondere Ausdrucksweise ihres Zeitalters. Und innerhalb dieses gemeinsamen Grundzuges eines jeden Zeitalters fluthen in raschen wechselnden Bewegungen die

Wogen der Zeitströmung auf und nieder, und erheben und versenken die Menschen, die in dem Strome schwimmen.

Nicht in jedem Zeitalter kommen dieselben Gedanken zur Wirkung, und nicht jedes Zeitalter hat ein Gehör für die Ausdrucksformen anderer Zeiten. Aber jedes Zeitalter hat einen ihm eigenen Styl und eine ihm eigene Sprechweise. Die Individuen kommen dazu, sie wissen nicht wie, von den verschiedensten Ausgangspunkten, auf den verschiedensten Wegen. Je lebhafter der Verkehr und die Mittheilung unter den Menschen ist, um so stärker zeigt sich die Macht des Zeitgeistes, der nun von vielen tausend Zungen verkündet und von vielen hunderttausend Händen dargestellt wird. Absperrungen der Völker und Länder von einander können diese Mittheilung der Wirkungen des Zeitgeistes vielleicht unterbrechen, aber nicht die Macht des Zeitgeistes selbst abwenden, und auch jenes nur mit der Gefahr späteren heftigeren Zusammenstoßes mit den äußeren Völkern, oder gewaltiger Explosionen im Innern der abgeschlossenen Völker.

Vornehmlich die große Masse wird von dem jeweiligen Zeitgeiste bewegt. Sie folgt ihm häufig widerstandlos, wie der Staub, der von dem Winde geschüttelt wird. Bald wird sie durch ihn mit Hoffnungen, bald mit Furcht erfüllt, in der einen Zeitphase wird sie zu mächtigem Verlangen gereizt, in der anderen zur thatenlosen Entsagung gemahnt. Unter den im Uebrigen gleichen Voraussetzungen wird sie durch den Zeitgeist für eine Idee heute entflammt, welche ihr in einem anderen Moment gleichgültig erscheint. Derselbe Gedanke findet heute nur unwillige und taube Ohren, der kurz zuvor den lautesten Beifall der Menge hervorgerufen hat. Die Massen sind geneigt, die natürliche Richtung des Zeitgeistes leidenschaftlich zu übertreiben. Regt der Zeitgeist sie auf, so überstürzen sie sich leicht, neigt er zur Ruhe, so verfallen sie bald in trägen Schlummer.

Dürfen wir deshalb den Zeitgeist geringschätzen, weil

Viele blindlings von ihm hin- und hergeworfen werden? Gewiß nicht. Der Zeitgeist ist ja eines der großen Erziehungsmittel Gottes für die Menschheit. Der Zeitgeist ist die geistige Jahres- und Tageszeit der Menschheit, deren Gang zu erkennen die Aufgabe der Weisen und deren Impuls unwillkürlich zu folgen, die Schwäche der Menge ist. Durch die Ordnung des Zeitgeistes übt Gott seine regelmäßige Weltregierung und seine Einwirkung auf die Weltgeschichte aus.

Wer auf den Zeitgeist schmäht, weil er nicht seinen Wünschen dient, gleicht dem Thoren, der sich über die Schneeflocken des Winters ärgert. Wer unbekümmert um die Richtung des Zeitgeistes unzeitige Dinge verlangt, ist einem Gärtner ähnlich, der im Mai Trauben lesen und im November an dem Rosenflor sich ergötzen will. Wo Gott selbst in seiner Weisheit dafür gesorgt hat, daß der einzelne Mensch Schritt halten könne mit dem großen und gemessenen Fortschritte seiner für die Menschheit bestimmten Zeit, da soll der Mensch nicht ungeduldig vorgreifen, noch lässig zurückgehen wollen.

Allerdings soll der Mensch nicht blos sich treiben oder hemmen lassen von dem Fortschritte oder der Richtung des Zeitgeistes. Er hat noch auf andere Gesetze zu merken, als nur auf dieses; und er ist eben deshalb ein individual-freies, eigen geartetes Wesen, damit er selbständig auch der Zeitbewegung gegenüber seine Lebensaufgabe erfülle. Große Individuen insbesondere dürfen und müssen oft, um ihrer Pflicht zu genügen, auch der Strömung des Zeitgeistes Widerstand leisten; denn sie sind oft darauf angelegt, die Errungenschaften früherer Zeitalter im Kampfe mit dem unreif ausgesprochenen neuen Streben ihrer Tage zu retten und zu bewahren, oder berufen, ein künftiges Zeitalter unverstanden von der Mitwelt muthig und opferwillig vorzubereiten. Aber die großen über ihr Zeitalter hinausragen-

den Individuen sind selten; und für alle Lebenden, selbst für die seltenen Helden der Weltgeschichte, bleibt das große Pflichtgebot bestehen, daß sie in ihrem Verhalten die Entwickelungsstufen der Menschheit auch dann beachten, wenn ihr inneres Wesen nicht mit dem vorübergehenden Charakter ihres Zeitalters zusammenstimmt. Der Weise merkt auf die Zeichen der Zeit, wie der Gärtner auf die Jahres- und die Tageszeit achtet, und wie der Schiffer auf die Strömung und die Winde; nicht in willenloser Schwäche ihrem Impulse hingegeben, aber in der Absicht, die darin liegende Nothwendigkeit mit den Aufgaben seiner Freiheit möglichst in Harmonie zu bringen.

Aber nur der Fortschritt der göttlichen Zeit ist ein unendlicher, weil aus ewigem Grunde aufsteigend. Der Fortschritt der für die Menschheit bestimmten Zeit muß ein endlicher sein, weil er an eine beschränkte Grundlage, die begrenzte körperliche Anlage des Menschen, gebunden ist. Da ihr Grund nicht unerschöpflich ist, so kann er ausgeschöpft werden von der Zeit und mit der Zeit. Wenn einstmals die ursprünglich von Gott in die menschliche Gattung gepflanzte Anlage den Höhepunkt ihrer Entwickelung erreicht haben wird, d. h. wenn die Menschheit die wesentlichen Aufgaben ihres Daseins erkannt und gelöst haben wird, dann wird auch ihr Gesammtleben sich abwärts neigen. In dem hohen Alter ihrer Entwickelung werden ihre Kräfte allmälig aufgezehrt werden und dahinschwinden; und es wird ihr der Tod nahen, um ein überflüssig gewordenes Leben abzuschneiden. Der Mensch weiß, daß nicht blos das Individuum, sondern auch die Menschheit sterblich sei, aber er kennt die Stunde ihres Todes so wenig als die seines persönlichen Todes. Zwischen der Geburt und dem Tode der Menschheit bewegt sich die geordnete Entwickelung ihres Gesammtlebens; und innerhalb dieser großen Regel das kurze Leben der Einzelmenschen.

Mit Selbstbewußtheit soll die Menschheit ihre Natur und

ihre Bestimmung erkennen, und mit Freiheit ihren Beruf erfüllen. In beiden ist ihr der Zeitgeist nur behilflich. Er macht ihr eigenes Fühlen und Denken nicht entbehrlich und handelt nicht für sie. Wie in der Anlage der Weltgeschichte sich die götttliche Herrschaft offenbart, so gibt sich in ihrer Erfüllung die menschliche Freiheit kund.

Nur ganz allmälig wacht in der Menschheit das Bewußtsein auf, daß sie ein in sich verbundenes organisches Wesen sei; nur mit Mühe erkennt sie in allen Völkern die Glieder ihres gemeinsamen Körpers; noch weit entfernt ist sie von der Ausbildung der entsprechenden Formen ihres Gesammtlebens.

Die beiden herrlichen Ideen der zwei möglichen Gestaltungen der Menschheit, des männlichen Staates und der weiblichen Kirche, leuchten schon lange wie zwei glänzende Sterne an dem dunkeln Himmel der Zukunft, der unser Leben nächtlich umhüllt. Wir schauen in dem idealen Bilde der Allgemeinen Kirche die religiöse Gestalt der Gott suchenden und zu Gott gewendeten Einen Menschheit, der Allgemeinen Kirche, in der jeder Menschenglaube auf den ihm zugänglichen Wegen Gott naht und mit der ihm natürlichen Sprache Gott preist und bittet. Und wir schauen in dem gewaltigen Bilde des einstigen organisirten Weltreichs den politischen Gesammtkörper der Menschheit, der die verschiedenartigen Völker umfaßt, ohne sie zu erdrücken, der die Mannigfaltigkeit der öffentlichen Bedürfnisse zu harmonischer Einheit verbindet, welcher den Weltfrieden schützt und die menschliche Wohlfahrt erhöht.

Aber wir wissen, daß, wenn überhaupt es der Menschheit beschieden ist, ihre höchsten Ideen zu verwirklichen, jedenfalls erst in späteren Zeitaltern unsere Nachkommen die Verwirklichung dieser Ideen erreichen werden. Wir wissen, daß das organisirte Gesammtleben der Menschheit erst nach Jahrhunderten zu voller Entfaltung seiner Segensfülle gelangen werde,

VII.

Das Individualleben der Menschen.

Indem Gott die Mannigfaltigkeit seiner Ideen in menschlichen Individuen verkörpert und zu lebendigen Personen täglich neu erschafft, gibt er jeder einzelnen Idee in dem beseelten Menschenkörper die nothwendige Unterlage ihres menschlichen Daseins als Ausstattung mit und sorgt dafür, daß sie während ihres irdischen Lebens fortwährend begleitet und geleitet werde von dem Entwickelungsgesetz der Menschheit.

Bei seinem Eintritt in die Welt findet jedes Individuum eine große Erbschaft vor von überlieferten Gütern der früheren Jahrhunderte und der Geschlechter, die vor ihm gelebt hatten, eine Erbschaft von zahllosen geistigen und leiblichen Gütern, aber auch mit mancherlei Verschuldung und Verderbniß behaftet und entstellt. Als Kind wird es durch seine Hilfsbedürftigkeit an die Pflege seiner Eltern angewiesen, ohne deren Sorge es elend umkommen müßte; dann bleibt es Jahre lang der Erziehung der Eltern unterworfen und wird — ohne daß es von dem Seinigen irgend Erhebliches hinzuthut — während dieser Erziehungsperiode sowohl gebunden und beschränkt, als genährt und angeregt durch die Sorge und Pflege seiner Familie, und durch die Sitte seiner Heimat, durch den Unterricht der Schule, durch die Einwirkung der Nation, durch die Autorität der Kirche und des Staats. In Sprache, Sitte, Cultur, Religion, Wissenschaft, Civilisation, muß es vorerst die Eindrücke erfahren und aufnehmen, welche ihm von außen her zuströmen und sein Selbstbewußtsein wecken. Es kann noch nicht seine eigene Welt aus eigener Kraft und mit Willensfreiheit schaffen, die Macht der Vergangenheit und der geschichtlichen Ueberlieferung ergreift es zuvor und leitet seine Bildung. Nur mit Hilfe der befreienden Phantasie schweift es zuweilen, wie zur Erholung von der über-

mäßigen Leitung durch Andere, in eine unwirkliche mit kindischen Bildern geschmückte Welt seines Innern fort, um bald wieder im Anstoß an die umgebende Wirklichkeit ihre Macht zu empfinden. Es muß sich zurechtzufinden suchen in der Welt, die vor ihm da war, in die es als ein neues Glied hineingesetzt ward, um an ihrem Gesammtleben Antheil zu nehmen.

Aber das Individuum ist nicht dafür in die Welt gesetzt worden, daß es die von den Eltern und Lehrern überkommenen Güter unverändert bewahre, und den Jungen der Thiere ähnlich das Leben der Alten in gleicher Weise wiederhole. Gott hat seine Ideen in den menschlichen Personen lebendig dargestellt, damit sie sich selber in ihrer eigenthümlichen Weise äußern. Er hat ihnen die Sprachkraft gegeben, damit sie sprechen. Er will nicht blos seine Ideen anschauen als mikrokosmische Wesen, er will die Selbstbildung und die Selbstsprache dieser zu Menschen gewordenen Ideen vernehmen. Daher soll das Individuum sich die Ueberlieferung der Vorzeit nach seiner individuellen Art lebendig aneignen und dieselbe seinen besonderen Kräften und Aufgaben gemäß theils fortbilden, theils von sich abweisen. Darin bewahrt es sein Individualleben, indem es das alte Gesammtleben in sich zu einem neuen ihm eigenen Lebensbilde verarbeitet. So trägt es an seiner Stelle bei zu der Entwickelung des gemeinsamen Gattungslebens und übt zugleich die Pflicht der Selbstentwickelung. Das persönliche Leben des Individuums ist die Selbstsprache des Menschen. Auch die Geistesanlage desselben ist dem Menschen gegeben, als eine Nothwendigkeit, über die er nicht hinauskann; sie ist das von Gott selbst gesprochene Wort, welches die specifische Besonderheit des Individuums ausmacht. Aber in der individuellen Entwickelung dieser Geistesanlage offenbart sich wieder die Freiheit des Menschen. Sie ist die der menschlichen Person eigenste Erfüllung.

Als Gott den Menschen erschuf, ging er in den unerfüllten Urgrund seines Wesens, in die ewige Quelle seines Geistes zurück. Der uranfängliche Dualismus, der schon da war, bevor die Sonne leuchtete, und bevor die Erde gebildet war, der Dualismus der ruhenden Geistesanlage und der bewegten Geistesentwickelung, des unerfüllten Raumes und der endlos aus ihm hervorgehenden Zeit, ist in dem Individualgeiste des Menschen, und nur des Menschen, nicht ebenso in dem Thiere, mikrokosmisch nachgebildet. Der Mensch allein hat die Fähigkeit, in den leeren Raum in ihm und außer ihm, d. h. in die dunkle Fülle unverwirklichter Möglichkeiten hineinzuleuchten; was verborgen ruht in seiner Natur, durch seine Arbeit an den Tag zu bringen, und so auf noch unbetretenen Bahnen in die ungeborene Zukunft hinein der Vervollkommnung Gottes mit Freiheit nachzugehen.

Das Thier genügt seiner Bestimmung vollständig, wenn es sein regelmäßiges Körperleben in der ihm vergönnten Zeit durchlebt. Der Mensch aber erfüllt seine Bestimmung nicht, wenn er nur im Leibe lebt, und im Geiste schläft. Gott fordert von der Person, daß sie sich selbst ausbilde und sich selbst ausspreche in ihrem individuellen Leben. Er fordert Rechenschaft von den Menschen über die Erfüllung ihrer besonderen Aufgaben. Weder gefällt ihm die Trägheit, welche die erhaltenen Talente vergräbt, noch der Leichtsinn, der sie verschleudert. Gott will die Arbeit voraus des individuellen Geistes. Nach dem Maße, das Jeder in seiner Anlage empfangen hat, wird auch von Jedem gefordert. Die Werke eines Jeden bestimmen den Werth seines Individuallebens vor der Gerechtigkeit Gottes.

Zwar ist die Beobachtung der geschichtlichen Ueberlieferung und der herkömmlichen Autorität ein großes Gesetz der Natur und der Weltordnung. Auf diesem Gesetze be-

ruht die Erziehung des Menschengeschlechtes und der Zusammenhang der Weltgeschichte. Aber die Freiheit der individuellen Entwickelung ist das höhere Gesetz, das der göttliche Geist in der menschlichen Schöpfung ausgesprochen hat. In ihr allein wird die eigentliche Bestimmung der Person erfüllt. Gott hat für die vielseitigste und mannigfaltigste Anregung dieser Anlage wunderbar gesorgt, nicht damit sie schlafe und träume, sondern auf daß sie sich rühre nnd äußere; und er hat sie in dem erfüllten Körper als unsichtbaren ruhenden Geist verborgen, damit sie hier ihr eigenthümliches Wesen in ungestörter Sicherheit erkenne und ausbilde.

Von Anfang an war und blieb die Menschheit unter das erste natürliche Gesetz der Autorität gebunden. Später erst und in langsamen Fortschritten nur fing sie an, das zweite höhere Gesetz der individuellen Freiheit zu begreifen. Die wahre Autorität erzieht zur Freiheit, die wahre Freiheit erkennt sich als Folge der natürlichen Autorität. Die falsche Autorität unterdrückt die Freiheit, die falsche Freiheit reißt sich willkürlich los von jeder Autorität. Autorität und Freiheit widersprechen daher sich nicht, sondern sind in jedem Menschenleben und in dem Gesammtleben der Menschheit zu Einem Sein und Leben verbunden, wie in dem Leben Gottes selbst die ewige Nothwendigkeit der Natur und die unendliche Freiheit seines Geistes verbunden sind.

Der Mensch bedarf der individuellen Freiheit, weil sie üben seine Bestimmung erfüllen heißt. Er hat ein Recht auf individuelle Freiheit, weil sie seine Pflicht ist gegen Gott, der ihre Bethätigung fordert, und gegen die Menschheit, in deren Gesammtleben Jeder seine besondere Aufgabe hat. Der Fortschritt in dem Verständniß und in dem Schutz dieses Rechtes ist zugleich ein Fortschritt in der Erkenntniß der göttlichen Weltordnung und der menschlichen Bestimmung.

Aber die individuelle Freiheit des Menschen kann keine unbegrenzte sein, weil sie keine unbegrenzte Grundlage hat, sondern mit Naturnothwendigkeit bedingt und beschränkt ist durch die Autorität des Schöpfers und seiner Schöpfung, bedingt durch die Anlage des Körpers, ohne den der Mensch nicht leben kann, und bedingt durch die besondere Anlage des individuellen Geistes, dessen Aeußerung sie ist.

Die Freiheit des Menschen verhält sich zu der Freiheit Gottes, wie ein endliches Wesen zu dem unendlichen Sein. In Gott allein ist der unbegrenzte Fortschritt gewiß. Der Mensch ist genöthigt, sich in seinem Fortschritte zu beschränken und zu bescheiden. Die Selbstvervollkommnung Gottes ist unendliches Leben, die Selbstvervollkommnung des Menschen kann ihr nachstreben, aber niemals gleich werden.

Vor der Allwissenheit Gottes ist der Werth aller Individuen offenbar. Gott kennt ihre Anlage und er kennt ihre Erfüllung. Er weiß, was seine personificirten Ideen für eine Bedeutung haben in dem Gesammtwerke der Schöpfung, und er weiß, wie sie ihre Bedeutung erfaßt und durch ihr Leben bewahrt haben. Er sieht hinein auch in den verborgenen Verschluß der heimlichen Gedanken und überschaut die Vorsätze wie die Ausführung, die Leiden und die Werke. Die Ordnung der Menschenwelt vor Gott ist die O r d n u n g d e r I n d i v i d u e n i m V e r h ä l t n i ß z u d e m S c h ö p f e r u n d z u d e r S c h ö p f u n g, d e r I n d i v i d u e n n a c h i h r e r A n l a g e u n d n a c h i h r e n W e r k e n. Das ist das wahre volle, g ö t t l i c h e R e c h t.

Aber Gott allein übersieht diese Ordnung und er allein — nicht der Mensch — hat die Macht, sie zu handhaben und zu schützen. Der Mensch darf sich nicht anmaßen, die Gerechtigkeit Gottes zu verwalten. Ihm — dem körperlich beschränkten Wesen — ist es nur verstattet, die körperlich sichtbare Ordnung des Ganzen und der Individuen aufzurichten und zu wahren.

Das menschliche Recht begreift nur einen Theil der göttlichen Weltordnung, nur was das menschliche Auge mit Sicherheit erkennt und die menschliche Gewalt zu handhaben vermag. Das göttliche Recht umfaßt auch das gesammte Reich der geschöpflichen Freiheit, das menschliche Recht nur die den Menschen offenbare gemeinsame Nothwendigkeit, als die sichtbare Grundlage und Schranke der menschlichen Freiheit. Das göttliche Recht gipfelt in der Werthung des Individuallebens, das menschliche Recht sichert voraus die gemeinsame Anlage des Menschen.

Jedes Individuum hat die eigentlichste Aufgabe, sich selbst auszubilden, und sich in der Welt auszusprechen; für sich zu leben und den Andern zu dienen. Indem es seinen Charakter veredelt und seinen Geist erleuchtet, arbeitet es an seinem Innern; indem es seinem Nächsten beisteht und durch sein Beispiel und durch seine Werke zu der Entwickelung der Familie, des Volkes, der Menschheit beiträgt, arbeitet es für die Welt. Das auf das eigene Innere gerichtete, und das nach außen gewendete Individualleben bedingen und fördern sich wechselseitig. Je reicher die Geistesgaben des Individuums sind, um so mehr ist es auch der Welt verpflichtet, in der es lebt. Es darf sich nicht selbstsüchtig nur in sich verschließen. Seine Stimme ist ihm nicht gegeben, damit sie verstumme, sondern damit sie in dem großen Concert der Schöpfung sich vernehmen lasse. Die Opfer der Helden, und die Thaten der mächtigen Geister wirken nach auf die Entwickelung ganzer Völker während Jahrhunderten. Ihre Sprache wird weit umher gehört, ihre Werke geben dem Gesammtwerk der Menschheit sein Gepräge. Aber auch der schwach und dürftig begabte Mensch kann und soll nach dem Geistesgrade seiner individuellen Natur arbeiten an ihrer Entfaltung und beitragen zu der Aufgabe des Ganzen. Auch die Chöre der Massen, nicht blos die Einzelstimmen der hervorragen-

den Geister sind nöthig zu der mächtigen Harmonie der Schöpfung. Für sich allein vermag der Schwache Nichts, im Anschluß an Andere viel. Auch der Arme findet den Kreis von Genossen, mit denen vereint er Großes leisten kann, und die natürlichen Führer, denen er folgt und die er unterstützt.

So ist der individuelle Geist berufen, in unzähligen Formen und den mannigfaltigsten Lebensverhältnissen sowohl an der eigenen Vervollkommnuug als an der Vervollkommnung des Menschengeschlechtes zu arbeiten, und mit der ihm eigenen Freiheit seine Lebensgeschichte und die Geschichte der Welt zu erfüllen.

Aus der Verbindung der göttlichen Weltordnung und der menschlichen Freiheit geht auch die Lebensgeschichte der Individuen hervor.

VIII.

Der Verkehr Gottes mit den Menschen.

Auf allen Seiten wird unser mikrokosmischer Körper umfangen und bedingt von dem makrokosmischen Körper Gottes, und fortwährend wird unser endliches Leben begleitet von dem unendlichen Leben Gottes. Unser Körper bedarf der Nahrung, die ihm der göttliche Körper zufließen läßt. Wir können nicht leben, ohne den Sauerstoff der Luft einzuathmen und in uns zu verarbeiten, nicht ohne das Salz der Erde zu genießen, nicht ohne getränkt zu werden mit Wasser. Luft, Salz, Wasser aber sind Theile der makrokosmischen Erde, in deren Schooß wir ruhen, aus deren Brüsten wir Nahrung saugen. Der Makrokosmos allein erhält unser Leben, wie er es geschaffen hat. Wir selbst aus uns selbst vermögen es nicht.

Ebenso kann unser Geist nicht leben, ohne angeregt und bewegt zu werden von dem mächtigen Geiste der Natur, der auf unsere Stimmung einwirkt, nicht ohne genährt zu werden von der wandelnden Strömung der Zeit, die uns täglich neue Ideen zuführt.

Die Allgegenwart des theistischen Gottes war eine unglaubliche Fiktion. Der theistische Gott erschien und verschwand, man wußte nicht, woher er kam und wohin er ging. Weil über und außer dem unbegrenzten Raum, so war er nirgends, und doch sollte er überall sein können. Er erschien plötzlich und verschwand plötzlich wie ein Blitz, und die Zeit, die außer, nicht in ihm war, ging über ihn hinweg. Konnte man sich diesen außerräumlichen und außerzeitlichen Gott nicht vergegenwärtigen, so blieb nur die todte rohe Materie zurück, von der man nicht wußte, war sie Gottes oder des Teufels Werk oder das Doppelwerk beider.

Die Allgegenwart des makrokosmischen Gottes aber ist für uns eine unabweisbare Wahrheit, die sogar von unsern Sinnen erfahren wird. Wir können ihr nirgends und nie entgehen. Ueberall hält die Anziehungskraft der Erde unsern Körper fest, rings um uns weht die Atmosphäre, die uns erhält. Er ist uns nahe, weil die Natur — sein Körper — uns überall umgibt. Will sich der Mensch vor Gott verbergen, so findet er keine Stätte, wo Gott nicht wäre. Verhüllt er sich in das Dunkel der Nacht, die Hüllen der Nacht können ihn vor den Blicken des Menschen schützen, aber nicht vor dem Gott, der mit dem Schatten der Nacht ihn umfangen hält.

Versucht es aber der Geist des Menschen, der nicht festgehalten wird von dem magnetischen Bande der Erde, der befähigt ist, sich in die Unendlichkeit wie in ein unabsehbares Meer zu stürzen und sich in ihrem Bade zu erfrischen, über die gesammte

sichtbare Natur hinweg dem göttlichen Geist zu entfliehen, er kann es eben so wenig. Dringt er hinab in die dunkelsten Tiefen des Nichts, das als unerfüllter Raum vor aller Gestaltung ausgebreitet war, auch das Nichts ist nicht außer, sondern in Gott. Der menschliche Geist kann keine Wahrheit erkennen, die nicht ein Theil wäre entweder des göttlichen Wesens oder der Schöpfungen Gottes, keinen Gedanken denken, der nicht in dem unergründlichen Ideenschatze Gottes als Möglichkeit ruhte. Immer bleibt der Menschengeist, der selbst nur eine Idee des göttlichen Geistes ist, mit allen seinen Ideen und allen seinen Gedanken umfangen und beschränkt von der unendlichen Herrlichkeit des göttlichen Geistes. Auch wenn der Mensch, in thörichter Selbstsucht, nur sich bedenkt und sich abwendet von Gott, er kann sich doch nicht völlig abschließen wider Gott. Auch der Gott-lose bleibt immer — wenn gleich wider Willen — Gott-verbunden.

Freilich kann der Mensch Gott widerstreben; er kann sogar innerhalb des Bereiches seiner individuellen Freiheit Gott bekämpfen. Gottes Weisheit hat dafür gesorgt, daß der Mensch das könne, und deshalb dem individuellen Geiste des Menschen in dem mikrokosmischen Körper eine sichernde Wohnung gegeben. Der Körper des Menschen ist wie eine feste Burg, von der aus das Individuum auch die göttliche Weltordnung angreifen und in die es sich zurückziehen kann, wenn ihn ihre Macht bedroht. Wie viele Thoren spotten in ihrem Verstecke des allmächtigen Gottes, wie viele Frevler lehnen sich auf wider das göttliche Gesetz, im Vertrauen auf die Sicherheit, die ihr Körper ihrem Geiste bietet. Aber auch manche preiswürdige Helden der That und des Gedankens haben, gestützt auf ihre eigene Kraft und ihrer Selbständigkeit auf der Erde sich erfreuend, mit Gott gerungen, den sie in der Tiefe ihres Wesens in Demuth verehrten.

Die dem Menschen eigene Wärme fließt mit dem Blute durch seinen Körper und der Menschenkörper hält diese mikrokosmische Wärme fest auch im Widerspruch mit der äußeren Temperatur der makrokosmischen Luft. Ebenso durchwaltet der besondere Geist des Menschen den ihm eigenen Körper mit seiner eigenthümlichen Kraft, und der Menschenkörper deckt und schützt den menschlichen Individualgeist auch wider die Strömung des allgemeinen Geistes, der in der makrokosmischen Zeit fortschreitet. Die Widerstandskraft, welche dem Körper gegeben ist wider die makrokosmische Natur, ist eine Grundbedingung der geistigen Freiheit des Menschen. Sie ist eine beschränkte, wie diese selbst eine nothwendig begrenzte ist. Die Blutwärme des Körpers kann sich nicht völlig der Einwirkung der äußeren Temperatur verschließen, sie empfindet ihren Wechsel und ihre Abstufungen; und würde ein gewisses Maß der Wärme oder der Kälte überschritten und der Körper diesem Uebermaß ausgesetzt, so würde er von der Hitze verzehrt oder von dem Froste erstarrt. So kann auch den geistigen Einwirkungen des unendlichen Geistes der mikrokosmische Geist nie ganz sich entziehen, und mit Zittern muß er bekennen, daß er nur bis auf einen gewissen Grad die ernste Sprache des göttlichen Geistes aushalte, vor ihrem heftigeren Worte kraftlos zusammenbreche.

Aber innerhalb jener Beschränkung ist der Mensch frei und kann als ein in sich selbständiges Wesen mit Gott oder wider Gott gehen. Er kann sich zu Gott wenden und er kann mit Gott sprechen, sowohl in seinen Worten als in seinen Thaten. Der leise Seufzer zittert doch nach in der Luft, und das heimliche Leiden ist doch dem Lichte nicht verborgen, die beide in Gott sind. Gott hört sein Gebet und erfährt seine Klage wie seinen Jubel. Dem allumfassenden und unendlichen Wesen ist nichts so klein, das es nicht erfaßte, nichts zu leise, das es nicht vernähme. Der Gott, der die unscheinbare Milbe

kunstreich gebildet und die Infusorien in ihrem Leben geweckt hat, weiß auch den Jammer und die Hoffnung des armen Menschen zu würdigen.

Gott, der die ewige Macht und die unendliche Freiheit ist, kann wohl in jedem Augenblick eingreifen in das Geschick der Menschen. Wie der Mensch im Kleinen mit individueller Freiheit handeln kann, so kann Gott es in grenzenloser Weise im Großen. Das Leben der Menschen ist ja immer in Gottes Hand. Ein Wink von ihm, und wir sind todt. Aber Gott greift nicht jeden Augenblick, und nur selten unmittelbar durch eine plötzliche äußere That ein. Er handelt nicht, wie ein ängstlicher Vormund noch wie ein unduldsamer Despot. Er erspart den Menschen die Leiden und Anstrengungen nicht und erdrückt nicht sofort jede ihm unangenehme Regung. Er hat dem Menschen eine Fülle von Kräften und den belebenden Hauch der Freiheit dazu gegeben, damit der Mensch sich selber helfen lerne und so sein eigenes Wesen offenbare.

In der Regel vertraut Gott den wohlgeordneten Bestimmungen und Schranken der mikrokosmischen Schöpfung selbst und der mächtigen Wirkung der Zeit. Durch die Harmonie der Weltordnung und durch die belebende und heilende Kraft der Zeit spricht Gott unaufhörlich zu den Menschen insgesammt und erwartet mit Langmuth, was die Menschen von sich aus darauf zu erwiedern wissen.

Außerdem spricht Gott zu dem Individuum insbesondere durch die oft wunderbare Fügung seines Lebensgeschicks. Indem er dieses aus der Ferne leitet, wie der Vater das Schicksal des heranreifenden Sohnes, so stellt er dem einzelnen Menschen auch in diesem Lebensschicksal eigenthümliche Aufgaben. Er gibt ihm Gelegenheit, seine Kräfte zu üben und seine Gaben zu zeigen. Er fragt ihn, und merkt auf seine Antwort. Zuweilen versucht er sogar den, der sich sicher wähnt, da wo er am schwächsten

ist, und trifft ihn dann in seinem empfindlichsten Mangel; und schwer hält der Mensch in solcher Gefahr sich aufrecht, meistens strauchelt und stürzt er in ihr. Daher darf der Mensch wohl täglich zu Gott bitten: „Führe uns nicht in Versuchung."

In dieser seiner Leitung und in seiner Sprache zu den Menschen durchbricht Gott nicht die regelmäßigen Gesetze weder der Natur noch der Geschichte. Eben durch die Natur und in dem Entwickelungsgang der Geschichte lenkt Gott das menschliche Leben.

Der göttliche Geist ist es wirklich, der die geängstigte Seele, die ihn um Hilfe ruft, mit frischem Muthe erfüllt, der in dem Zagenden das Vertrauen weckt und den Schwachen stärkt. Der Geist des Betenden sucht und findet den Beistand des göttlichen Geistes, der überall ihn umgibt, der wie das Licht auf ihn einströmt, wie der elektrische Strahl in ihm zündet. Wo das Individuum mit seiner eigenen Kraft nicht ausreicht, da bittet es um die ergänzende Stärkung von der unendlichen Kraft, und sein treues und aufrichtiges Gebet wird vernommen von dem Ewigen und erhört. Seine Schwäche wird mit Stärke erfüllt. Der unmittelbare lebendige Verkehr des mikrokosmischen Menschengeistes mit dem unendlichen Geiste wird Jedem klar, der in großen Momenten seines Lebens Gott ernstlich sucht. In dem redlichen und demüthigen Gebet und in der Einströmung des göttlichen Geistes in die menschliche Seele als der Wirkung des Gebets wird die Zwiesprache des Menschen mit Gott offenbar. Auch in diesem Falle ändert Gott nichts an der Ordnung der Natur. Wie unser Leib die Luft einathmet und den Wein trinkt, so empfängt unser Geist den Trost und die Labung seines Geistes.

Selbst dann, wenn Gott in außergewöhnlicher Form in das Schicksal der Völker oder der Individuen eingreift, wird dadurch Nichts in der Ordnung der Natur verändert. Er kann

denkbarer Weise durch Entfaltung uns noch unbekannter Naturkräfte oder vielleicht durch eine von uns noch nicht verstandene Verbindung und Anwendung bekannter Naturkräfte Wirkungen hervorbringen, welche von uns nicht erwartet und nicht sofort begriffen werden. Aber es ist undenkbar, daß Gott die Naturordnung, die ja die Ordnung seines eigenen Wesens ist, durchbreche, um die irdischen Geschöpfe seine Macht empfinden zu lassen. In der makrokosmischen Natur selbst sind alle Kräfte enthalten, deren er bedarf, um das Produkt der Natur, die Menschenwelt, in Abhängigkeit von dem Makrokosmos zu erhalten. Daher gibt es keine Wunder im Sinne einer Zerreißung des Naturzusammenhanges; *keine widernatürlichen Wunder.* Die Macht der Elemente ist in seinem Dienste, denn die Elemente sind in ihm als Theile und er selbst ist das Ganze. Er kann ihre Verbindungen lösen und er kann sie zu neuen Verbindungen zusammenfügen. Er kann den Orkan entfesseln, die Grundwasser anschwellen, die Blitze schleudern, die Erde erbeben machen, er kann die Kälte spannen und die Hitze steigern. Es ist nicht einmal undenkbar, daß er Wägbares auflöse in Unwägbares und Sichtbares in Unsichtbares, denn da jenes aus diesem geworden ist, so kann es wieder in dieses aufgelöst werden. Wer von uns Menschen kennt die innere Ordnung, den Zusammenhang der Natur ganz und gar, wer hat die verborgenen Geistesströmungen erforscht, mit denen Gott seinen eigenen Körper und seine Schöpfung treibt und leitet? Wer vermöchte dem Unbegrenzten Grenzen zu setzen? Nur soweit wir die Naturgesetze und die Eigenschaften ihrer makrokosmischen Bestandtheile wahrhaft kennen, so weit können wir behaupten, es gebe kein Wunder, das ihnen widerspräche, denn ein solches Wunder wäre wider die Wirklichkeit der Natur und daher wider die Wahrheit Gottes.

Aber selbst, wenn wir den Begriff des Wunders als einen

denkbaren und immer naturgemäßen fassen und nur als ein ungewöhnliches und von dem Menschen noch unerklärtes — an sich nicht unerklärliches, von Gott selbst in seiner Naturgemäßheit offenbares — Eingreifen des Makrokosmos verstehen; unsere prüfende Erfahrung lehrt uns, daß Gott nur sehr selten in ungewöhnlicher und auffälliger Weise eingreife. Er liebt es nicht, nach der Weise schlechter Bühnendichter die Verwickelungen durch plötzliche und unmotivirte Erscheinungen abzubrechen, sondern leitet das Geschick der Menschen in so stiller und bemessener Fügung, daß die menschliche Freiheit und Selbstthätigkeit durch dieselbe nicht aufgehoben, sondern angespornt wird. Gott erwartet, daß der Mensch sich selber helfe, wo er sich selber helfen kann; denn damit der Mensch die empfangenen Gaben benutze und seine Kräfte offenbare, hat er ihn damit ausgerüstet, und ihm außerdem einen Theil seiner eigenen makrokosmischen Kräfte zur Verfügung gestellt.

Je mächtiger der Mensch mit der Zeit durch eine wachsende Erkenntniß der makrokosmischen Naturkräfte und je befähigter er geworden ist, durch Benützung derselben für sich selber zu sorgen, um so geringer ist für den Menschen das Bedürfniß einer ungewöhnlichen Einwirkung der makrokosmischen Natur selbst. In ihrer Kindheit bedurfte die hilflose und unmündige Menschheit in weit höherem Grade der schützenden Vorsorge und der eingreifenden Leitung der Natur, als die bewußter und mündig gewordene Menschheit, die erlernt hat, selbständig zu sein.

Indem wir das über- und unnatürliche Wunder bestreiten, leugnen wir keineswegs die Denkbarkeit des Wunders im sittlichen und religiösen Sinne, d. h. ungewöhnlicher und von dem Menschen noch unbegriffener Einwirkungen des Makrokosmos auf das Leben der Völker und der Individuen. Nur dem beschränkten und für Gewöhnliches empfänglichen Sinne gilt das Ungewöhnliche und scheinbar Unerklärliche auch für unmöglich. Mehrere

der größten Individuen der Weltgeschichte haben an Wunder in diesem Sinne nicht blos geglaubt, sondern an sich selber solche erfahren. Aber es ist auch viel thörichter und unberechtigter Wunderwahn in der Welt, und Vorsicht und scharfe Prüfung ist hier Pflicht des verständigen Menschen.

Es ist immer kindischer Leichtsinn oder eitle Vermessenheit, wenn der Mensch in träger Verzagtheit seine Hände faltet und Wunder begehrt, und wehe denen, welche die krankhafte Wundersucht der unwissenden Menge trügerisch mißbrauchen und wucherlich ausbeuten. Jene hören nicht auf die wahre und offenbare Sprache Gottes in der Natur und diese beleidigen den wahrhaften Gott, indem sie in seinem Namen ihre Lügen reden.

Aber wohl denen, welche auf natürlichen Wegen Gott suchen. Sie werden ihn finden, denn die Natur ist die Wirklichkeit Gottes. Gesegnet sind die auf seine Stimme merken, und seine Sprache verstehen, und gesegnet die seine Schickung erkennen und seine Fragen nach ihrem besten Vermögen beantworten. Sie haben nicht vergeblich auf der Erde gelebt.

IX.

Sterblichkeit und Unsterblichkeit.

Wenn der Tod das mikrokosmische Leben des Menschen abschließt, dann trennt sich die Verbindung der beiden Hauptbestandtheile seines Wesens; und jeder von beiden wird von der Seite des makrokosmischen Seins angezogen, aus der er kommt. Der *Körper* des Menschen von der *makrokosmischen Natur*, der *Individualgeist* des Menschen von dem *göttlichen Geist*.

Der irdische Körper des Menschen ist nicht auf die Unsterblichkeit angelegt. Seine Kräfte werden in kurzer Zeit aufgebraucht, und der Mensch stirbt im Alter mit derselben Nothwendigkeit wie jedes Thier, das sein Lebensalter erfüllt hat. Wie der thierische Leib, so fällt auch der menschliche Leib im Tode der Erde anheim, aus deren Stoffen seine Stoffe stammen.

Aber der Schooß der Erde, der zum Grabe des Menschen wird, ist nicht todt, er ist wie die Erde, ein Theil des göttlichen Weltleibes, der makrokosmischen Natur. Indem die Natur die Leiche aufnimmt, gibt sie ihr makrokosmisches Leben.

Indem die wägbaren Theile, aus denen der menschliche Leib zusammengesetzt war, aufhören, Körpertheile des Menschen zu sein und auseinanderfallen, werden sie wieder Körpertheile Gottes. Wie sie ursprünglich von der Mutter Erde zum geschöpflichen Leben geboren und während des Sonderlebens von ihr genährt worden waren, so lösen sie sich wieder in der mütterlichen Erde auf. Der Verwesungsprozeß der Leiche ist nichts Anderes als der Verbindungsprozeß der mikrokosmischen Körperreste mit dem makrokosmischen Körper. Ob diese Verbindung rasch vollzogen werde mit Hilfe der wilden Flammen des entzündeten Holzstoßes, oder allmälig durch die Einwirkung der Luft und der Erde, ändert im Wesen nichts. In allen Fällen ist die Verwesung Verbrennung, und ihre Wirkung nicht Zerstörung, sondern Wandelung der wägbaren Körpertheile.

Eine kurze Weile noch bewahrt die Leiche die Züge des früheren mikrokosmischen Lebens, dann erlöschen dieselben. Die Verwandten und die Freunde des Verstorbenen ehren noch eine Zeit lang sein Andenken und schmücken sein Grab. Aber bald erstirbt auch diese Erinnerung. Nur ungewöhnliche Nachwirkungen eines persönlichen Lebens auf die späteren Geschlechter erhalten ihr Gedächtniß während Jahrhunderten wach. Aber auch dieser

seltene Nachruhm ist doch durch die Vergänglichkeit aller irdischen Gebilde begrenzt.

Wie die Pflanze stirbt und das Thier vergeht, so wird auch die thierverwandte Seite in dem Menschen, sein Leib, im Tode aufgelöst und umgewandelt in einen Theil der makrokosmischen Natur. Seine Elemente werden wieder allgemeine Naturstoffe und können in der Folge neue Wandlungen erfahren. Sie können auch wieder in mikrokosmische Körper übergehen, zu Pflanzen- oder Thiertheilen werden. Die Vergänglichkeit und die Wandelunng ist ihr Loos. Aus ihrer Verwesung kann sich kein Keim der individuellen Unsterblichkeit entwickeln. Derselbe Leib kann nicht aus denselben Theilen wieder erstehen, denn der ursprüngliche Zusammenhang dieser Theile ist gänzlich aufgelöst, und die Theile selbst sind in andere Bildungen übergegangen.

Es war ein verunglückter Versuch der Aegyptier, deren Cultus mehr als der irgend eines anderen Volkes dem Grabe geweiht war, die Menschen- und die Thierleichen künstlich für eine mikrokosmische Unsterblichkeit aufzubewahren. Wir nehmen die unaufhaltsame Auflösung der Leiche unbestreitbar wahr, und können deren mikrokosmische Vergänglichkeit weder durch technische Mittel behindern, noch durch religiöse Vorstellungen verbergen. Die Verwandlung gerade der edelsten Organe, wie der Nerven, des Gehirns, der Lunge, des Herzens u. s. f. in Luft, Erde, Wasser geht unaufhaltsam und unabwendbar vor sich.

Auch für den anderen seelischen Bestandtheil des menschlichen Körpers, das Rasse- und Gattungsleben gibt es keine andere Fortdauer als in der Fortpflanzung der Gattung. So lange die Gattung Mensch, Stamm, Nation, Familie sich in neuen körperlichen Einzelwesen darstellt, so lange ist dieselbe verwirklicht. Wenn alle Nachkommen ausgestorben sind, dann hört auch die Gattung zu leben auf. Ohne Verleiblichung im Einzelwesen ist sie nur eine Idee Gottes, ein Gedankending, ohne in-

dividuelles Leben. Wie die wesentlich körperliche Thierseele als Gattung nur in einzelnen Exemplaren sich darstellt, und nicht länger lebt, als diese Erscheinung dauert, so hat auch die gattungsmäßige Körperseele des Menschen keinen Anspruch auf längere Dauer, als es auf der Erde leibliche Menschen gibt, in denen sie offenbar wird.

Wenn die Kräfte aufgezehrt sind, welche in der Rasse ihren gemeinsamen Ausdruck erhalten haben, dann stirbt auch die altersschwache Rasse ab. So vergehen die Familien und die Völker, selbst ganze Menschenarten. So wird auch die Menschheit dereinst untergehen. Damit geht aber auch das Andenken an das Leben der früheren Menschen schließlich ohne Rettung unter. Wenn die Alten die Unsterblichkeit des Individuums in der Erinnerung zu finden meinten, welche ihr Leben unter den Nachkommen zurückläßt, so ist das bloße Nachwirkung, nicht Fortdauer des individuellen Lebens und überdem ist auch diese Nachwirkung vergänglich.

Was aber wird aus dem Individualgeist des Menschen, der etwas Anderes ist als die Gattung, der wohl in dem beseelten Menschenkörper wohnte, aber nicht ein Ausfluß des Körperlebens ist?

Wie der Körper in den Körper Gottes zurücksinkt, so ist es sicher, daß der scheidende Individualgeist des Menschen in den göttlichen Geist zurückfällt. Die belebte Idee Gottes, die nun ihren menschlichen Körper verlassen muß, kann nur dahin zurück, woher sie gekommen. Wohin sollte sie entweichen, wenn nicht in den unendlichen Geist, der überall und immer ist, der auch in dem Augenblick des Todes den erstarrenden Körper, aus dem sie wegzieht, rings umgibt?

Der Körper gewährt ihr keinen Halt und keine Ruhe mehr. Eben weil er unfähig geworden ist, ihr länger als Wohnung zu dienen, ist der Tod eingetreten, der die Trennung des

individuellen Geistes von dem irdischen Körper vollzieht. Die Verwesung der Leiche zerstört vollends die Werkzeuge, die vormals dem Willen des Geistes gehorchten, aber sie kann diesen unmöglich zerstören, denn er ist nicht aus wägbaren Stoffen gebildet. Der Brand des Leibes kann den Geist nicht zersetzen, denn die Idee hat in sich keine wägbaren Elemente, die von den allgemeinen wägbaren Elementen angezogen und verwandelt werden könnten.

Wenn Viele sagen, der Geist versinke mit dem Tode des Körpers in das Nichts, so ist das entweder eine sinnlose Redensart, insofern sie unter dem Nichts ein gar Nichts zu denken wähnen, was absolut undenkbar ist, oder sie sagen damit, wenn auch ohne es zu wissen, er sinke in das Nichtseiende d. h. in den absoluten ewigen Urgrund Gottes zurück, d. h. sie sagen mit möglichst negativen Worten doch: er sinke in Gott zurück. (Logischer Weg § 3.)

Aber wird nicht der ursprüngliche zur Person gewordene Gedanke Gottes, indem er in den göttlichen Geist zurücksinkt, von diesem ebenso geistig aufgelöst, wie der sterbliche Leib von der Erde? Wird er nicht auch wieder zu einem bloßen Theile des unendlichen Geistes, da er zuvor ein besonderes Wesen für sich gewesen ist? Kann er ohne einen mikrokosmischen Körper noch fortleben?

Das ist die Grundfrage, die seit Jahrtausenden den Menschengeist beunruhigt hat. Wir wissen nun, daß die beiden Hauptbestandtheile des Menschen, sein Körper und sein Individualgeist, mit dem Tode, der ihren Zusammenhang löst, wieder eingehen in den göttlichen Körper und in den göttlichen Geist. Sie können beide gewandelt werden, aber keiner von beiden kann völlig untergehen. Rings um den sterbenden Menschen her waltet das makrokosmische Leben Gottes, dem keiner der getrennten Theile entweichen kann. Selbst wenn wir als Indi-

viduen aufhören würden zu sein, so könnte unser Untergang doch nichts Anderes sein als Uebergang in ein höheres, vollkommneres Leben, in das Geistesleben Gottes. Die Meinung der Materialisten, daß der lebendige Menschengeist im Tode wieder ein Stück todter Materie werde, erscheint folglich als undenkbar; denn der Geist ist etwas Anderes als die wägbare Materie und diese selbst ist nicht todt. Der Gedanke, daß aus der unendlichen todten Materie ein bewußter Geist entspringe, um am Ende wieder zu todter Materie zu erstarren: — zu Anfang ewiger Tod, am Ende ewiger Tod, und in der Mitte kurzes Leben — ist unlogisch und unnatürlich zugleich. Vielmehr kann das mikrokosmische Leben nur aus dem makrokosmischen Leben seinen Ausgang nehmen und nur in diesem enden.

Für manche und sogar für ausgezeichnete Menschen ist dieser Uebergang in das unendliche Leben Gottes völlig befriedigend. In der That hat diese zwiefache Unsterblichkeit des Menschenkörpers in Gottes Körper, des Menschengeistes in Gottes Geist etwas Tröstliches und Erhebendes für den denkenden Menschen. In den Gebeten und heiligen Liedern der Inder ist diese Versenkung und Auflösung des Ichs in Brahma als höchstes Ziel des irdischen Lebens gepriesen und gefeiert. Auch manche, ihrer Individualität wohl bewußte Europäer haben in diesem Gedanken eine Beseligung empfunden, welche sie hoch über die kleinliche Enge der irdischen Verhältnisse emporhob.

Aber für die größere Zahl der denkenden Menschen ist dieser Trost, der jede Aussicht auf individuelle Fortexistenz abschneidet, doch nicht viel besser, als die alte abgethane Verzweiflung des völligen Unterganges. Die individuelle Fortdauer mit der Möglichkeit des Selbstbewußtseins ist die Sehnsucht des Menschen, der sich ohne sie nicht abzufinden weiß mit dem Leiden und dem Unrecht dieser Welt und in ihr erst die

rechte Zuversicht findet für sein Streben nach steigender Vervollkommnung.

Allerdings gibt es keine absolute Sicherheit, keine logische Gewißheit für die individuelle Unsterblichkeit. Alle logischen Beweise für die individuelle Unsterblichkeit, als eine logische Nothwendigkeit, sind verunglückt und haben verunglücken müssen, weil sie an einem logischen Widerspruch leiden. Nothwendig unsterblich kann nur ein Wesen sein, welches den Grund seiner Existenz und daher seiner Fortdauer als Ewigkeit in sich selber hat, nicht ein Wesen, welches den Grund seiner Existenz und daher seiner Fortdauer außer sich hat. Nothwendig unsterblich kann ein abgeleitetes geschöpfliches Wesen nicht sein, da es den Grund der Unsterblichkeit nicht in sich hat, sondern mit seiner ganzen Existenz, also auch mit der Fortdauer, von dem Schöpfer abhängig ist. Die Macht Gottes, die es erschaffen hat, kann es auch wieder zerstören. Seine Sonderexistenz kann aufgelöst werden von dem Einen ewigen Gott, dessen Gedanke es ist, der allein die unbegrenzte und nothwendig unendliche Existenz ist. Gott kann, wenn er will, auch die Ideen, die er in lebendigen Personen ausgesprochen hat, für immer fallen lassen. Wir wissen aus der Geschichte der Erde, daß Gott wirklich ganze Welten von Pflanzen und von Thieren zerstört und nicht wieder erweckt hat. In gleicher Weise kann er auch eine Theilidee für immer ausstreichen aus dem Buche seines zukünftigen Lebens und in die undurchdringliche Nacht versenken, die in ihm ist als die dunkle Unterlage seines Wesens.

Gott selbst ist nicht an die Unsterblichkeit des menschlichen Geistes gebunden, sondern diese an ihn. Als ein unendlich freies Wesen hat Gott auch die Möglichkeit in sich, für sich allein sein zu wollen. So wenig er genöthigt war, die Schöpfung hervorzubringen, so wenig ist er genöthigt, sie fortzusetzen. Er kann sie beendigen, wie er

ihren Anfang bestimmt hat. Würde die Wissenschaft, wie sie die nothwendige Existenz Gottes erweisen kann, auch die Nothwendigkeit der menschlichen Unsterblichkeit erweisen wollen, so würde sie mit der Freiheit Gottes in einen unauflösbaren Widerspruch gerathen.

Aber ein Anderes ist die logisch-zwingende Nothwendigkeit und ein Anderes die wohlbegründete Zuversicht der Unsterblichkeit. In der vollen moralischen Zuversicht seiner eigenen Unsterblichkeit hat Christus nicht Jedermann, aber denen, die an ihn glauben, die individuelle Fortdauer verheißen. In ähnlicher Weise kann die Wissenschaft die geistige Zuversicht der Unsterblichkeit in denen wecken, die ernstlich an der Entwickelung ihres Geistes arbeiten.

Die Hoffnung oder die Furcht der Unsterblichkeit ist ein Gemeingut der menschlichen Gattung; sie schlummert in der Anlage des Menschengeistes und wacht auf von der Zeit bewegt. Aber die Zuversicht der Unsterblichkeit hat für diejenigen Menschen eine gesteigerte Begründung, welche auf der Erde im Geiste gelebt haben und durch Bethätigung ihrer Kräfte und Entwickelung ihrer Anlagen würdiger geworden sind, um fortzuschreiten mit der unendlichen Zeit.

Der individuelle Geist des Menschen, das Individuum im engeren und eigentlichen Sinn, besteht aus seiner Anlage, d. h. aus einer göttlichen Idee, und aus seiner Entwickelung, d. h. dem eigenen menschlichen Leben. Auf jene Anlage gründet sich die gemeinsame Erwartung der Unsterblichkeit, auf diese Entwickelung ihre Zuversicht.

Der Mensch, dessen Gedächtniß ein nothwendig beschränktes ist, hält dennoch das Andenken an seine Gefühle und an seine Gedanken, an seine Thaten und an seine Leiden fest während seines Lebens. Die mancherlei Eindrücke, die er

empfängt, die Erfahrungen, die er sammelt, die Werke, die er hervorbringt, ruhen in Bildern und Worten aufgespeichert in den dunkeln Kammern seines Gehirns. Von Zeit zu Zeit wird die Erinnerung an eines dieser Bilder oder Worte in ihm geweckt; dann leuchtet sein Geist in die verborgenen Vorräthe hinein, die seit Jahren massenhaft da aufgehäuft sind, und er findet das Wort wieder, das er gesucht. Dürfen wir nicht auch hier wieder von dem mikrokosmischen Geiste auf den makrokosmischen Geist zurück schließen? Wie sollte Gott, dessen Gedächtniß das nothwendig unbegrenzte ist, die lebenden Wörter, die er früher gesprochen, während seines unendlichen Lebens vergessen, während der Mensch sich an die seinigen erinnert? Weshalb sollte er ihrer weniger gedenken, als der Mensch seiner Werke?

Wenn aber in Gott die Erinnerung auflebt an eine Idee, die er vor Zeiten zum Menschen geschaffen hat und die im Tode zu ihm zurückgekehrt ist, um in seinem Geiste zu ruhen, dann wird auch sie von seinem Geiste beleuchtet und bewegt, wie das menschliche Wort wieder aufglänzt in dem Bewußtsein, wenn der Mensch sich seiner erinnert.

Das menschliche Wort hat kein eigenes Leben in sich; es kann sich daher nicht seiner selbst bewußt werden. Das menschliche Wort ist nur ein Spiegel, in dem das Bewußtsein des Menschen sich beschaut. Die göttliche Idee dagegen ist aufleuchtendes Theilleben in Gott und die Möglichkeit ihres Bewußtseins ist in der unendlichen Schöpferkraft Gottes begründet, die Leben weckt, wohin sie sich wendet. Indem Gott seine Idee wieder anschaut, wird er auch von ihr angeschaut. In seinem Bewußtsein wird auch ihr Bewußtsein wach, aus seiner Erinnerung schöpft sie auch ihre Erinnerung.

Das Individuum kehrt aber nicht zu Gott zurück, so wie

es ursprünglich als Idee aus Gott hervorgegangen ist. Es hat sich während seines Lebens auf der Erde verändert. Sich selbst ausbildend und aussprechend ist es ein anderes geworden, sein Leben hat in ihm Spuren zurückgelassen. Seine Entwickelung ist sein Eigenthum, und diese nimmt es mit hinüber. Seine Werke folgen ihm nach.

Was in seinem Leben nur an dem Leibe hing, das verwest mit dem Leibe, was aber seinen individuellen Geist bestimmt und verändert hat, das wird nicht mit dem Leibe aufgelöst. Die Vervollkommnung seines Geistes und die Verschuldung seines Geistes weichen nicht von ihm im Tode. Mit der geistigen Anlage des Individuums kehrt auch seine Eigenschaft in enger Verbindung in den Geist Gottes ein. In sich selbst bleibt so das Individuum eine aus zwei Bestandtheilen (Unterlage und Eigenschaft) verbundene, und daher lebensfähige Einheit. Darin liegt eine erhöhte Gewähr für die Möglichkeit seines Selbstbewußtseins. Es hat dieselbe nicht blos in dem Bewußtsein Gottes, es hat dieselbe auch in dem innern Gegensatz seines unverwesten Geistes. Seine besondere Eigenschaft kann dazu beitragen, daß die Erinnerung Gottes an sein Leben geweckt werde.

Zunächst aber sucht das scheidende Individuum, das in dem irdischen Körper keine Ruhe mehr findet, die Ruhe in Gott. Wie ist es denkbar, daß es in dem göttlichen Geiste Ruhe finde?

Die alten Hellenen haben den Tod als den Bruder des Schlafes dargestellt und damit angedeutet, wie wir im Schlafe ruhen, so ruhen wir im Tode, und wie wir von dem Schlafe erwachen, so erwachen wir wieder aus dem Tode. Aber was wäre das für eine Unsterblichkeit, die den Mangel an Bewußtsein, den wir in unserm irdischen Schlafe erfahren, noch steigern und auf die Dauer steigern würde! Eine so bewußtlose Ruhe,

die noch dunkler wäre, als der tiefste Schlaf, in dem unser Geist gebunden liegt, kann uns nicht als ein Fortschritt zu höherem Leben erscheinen.

Unser irdischer Schlaf, die Ruhe in unserem Körper, ist der Bruder unsers irdischen Lebens. Er ist die Bedingung unsers Wachens am Tage. Das müde Individuum legt sich zur Ruhe, um in dem Schlafe neue Kräfte zu neuem Leben zu sammeln. Es versinkt in die nächtliche Bewußtlosigkeit, um Tags darauf wieder ein frischeres Bewußtsein zu haben. In der Ruhe seines Körpers erholt es sich; der mikrokosmische Körper, im Schlafe des Individuums freier geworden von der anstrengenden Knechtschaft des Individualgeistes, und voller hingegeben den Einwirkungen der makrokosmischen Natur, deren Abbild er ist, empfängt aus der makrokosmischen Luft neue Kraft, und aus dem gestärkten Körper nimmt der erwachende Individualgeist frischen Antrieb zu neuer Bewegung. Wenn aber der individuelle Geist sein irdisches Leben vollendet hat, und nun, statt wie bisher in dem eigenen Körper, in dem göttlichen Geiste seine Ruhe sucht, dann ist diese Ruhe nothwendig eine andere, als die des irdischen Schlafes, denn sie ist nicht, wie der irdische Schlaf, Ruhe in dem bewußtlosen menschlichen Körper, sondern sie wird zur Ruhe in dem bewußten göttlichen Geist.

Wie die Höhe des irdischen Lebens in der individuellen Thätigkeit zu erkennen ist, so ist die Höhe des künftigen Lebens die selige Ruhe in Gott; und wie die irdische Thätigkeit unterbrochen wird von der Ruhe im Schlafe, so wird in dem künftigen Leben die Ruhe des Individuums in Gott unterbrochen werden durch ein zeitweises Einkehren und Arbeiten des abgeschiedenen Geistes in sich selbst.

Alle Existenz ist ja die Verbindung von Ruhe und Bewegung, und folgt daher dem Wechsel von Ruhe und Bewegung. Der Wechsel von Schlafen und Wachen ist nichts Anderes

als der Wechsel von Ruhe und Bewegung. Aber die Worte haben hier und dort einen ganz anderen Sinn. Denn hier ist unser Schlaf Versenkung des Individualgeistes in die Ruhe des irdischen Leibes, dort ist unsere Ruhe Eingehen in den göttlichen Geist. Hier ist unser Schlaf Verdunkelung unseres Geistes, dort ist unsere Ruhe Umleuchtung unseres Geistes durch die Lichtfülle des göttlichen Geistes. Hier ist unser Wachen die Zeit unseres gehobenen Geisteslebens, dort ist unser Erwachen Rückkehr aus dem höchsten Geistesleben Gottes in das untergeordnete und beschränkte Individualleben. Hier ist unser Wachen unser Lichtleben, dort ist unser Wachen erneuerte Trübung unsers Geisteslebens. Hier ist das wache Leben des Individuums der Gipfel unsers Daseins, dort ist die Ruhe in dem göttlichen Leben die höchste Seligkeit. Hier schläft das Individuum, um Tags darauf energischer wachen und arbeiten zu können, dort erwacht und arbeitet das Individuum, um nachher wieder um so seliger in Gott ruhen zu können, um an Gottes Vervollkommnung einen desto innigeren Antheil zu haben.

Die wahre Seligkeit und die wahre Unseligkeit der unsterblichen Geister ist in diesem Verhältniß und in diesem Wechsel begründet.

Die Phantasie der Völker und ihrer Priester hat das Fortleben der Individuen nach dem Tode der Menschen in mancherlei oft abgeschmackten Bildern ausgemalt. Sie war erfinderisch in dem Ausdenken der entsetzlichsten meist sinnlichen Qualen und dürftig in dem Erfinden der Freuden und Genüsse der seligen Geister.

Die Hölle wurde mit den mannigfaltigsten Werkzeugen der greulichsten Leibesmarter ausgestattet. Für den rohen Menschen, der nur das körperliche Leiden begreift und fürchtet, konnten diese Gemälde des Schreckens als ein ihm angepaßtes Mittel der Zucht und der Drohung ihren Werth haben. Dem den-

kenden Menschen erscheinen sie unsinnig und abscheulich. Wenn ein menschlicher Richter, dessen Gerechtigkeit doch ein mikrokosmisches Abbild der göttlichen Gerechtigkeit sein soll, die menschlichen Verbrechen in ähnlicher Weise strafen wollte, wie Gott nach jenen Vorstellungen die Sünden der Menschen zu strafen droht, so würde er von aller Welt als der grausamste Tyrann verabscheut. Und dennoch trug man kein Bedenken, die ausgesuchtesten Peinigungen, die der civilisirte Mensch in seiner Rechtsordnung als barbarisch verwirft, als unentbehrliche Strafmittel der göttlichen Rechtspflege zu bezeichnen. Wir dulden es nicht, daß der menschliche Richter die endlichen Vergehen mit lebenslänglichen Leiden vergelte, und sollen glauben, daß Gott die endliche Sünde mit unendlicher Qual ahnde. Man muthet uns zu, keinen Anstoß zu nehmen an Höllenstrafen, welche weil von leiblicher Art den leiblosen Geist nicht treffen können. Unser Geist, eine Idee, geht schmerzlos und unversehrt durch alle die glühenden Ströme hindurch, in welche man ihn tauchen will zu seiner Pein, und wird nicht beschmutzt von dem eckeln Schlamme, in den er geworfen wird. Er empfindet weder die Hitze noch die Kälte, die ihn quälen soll. Der Körper aber, der alle diese Martern fühlen würde, ist nicht mehr; die Leiche des besten wie des schlechtesten Menschen wird in gleicher Weise bald nach dem Tode aufgelöst in dem fortwirkenden Feuer der Verwesung, ohne daß er davon ein Bewußtsein oder eine Empfindung hat.

Waren so die Vorstellungen von der Hölle meistens grausam und barbarisch, so waren die vom Himmel gewöhnlich nicht minder ärmlich, sinnlich und roh. Das düstere Schattenleben der geschiedenen Hellenen im Hades, die wilden Gelage und Schwertkämpfe der germanischen Helden in der Walhalla, die sinnliche Liebesfreude der Gläubigen des Islam im Paradiese sind niedrige und unpassende Bilder für das Leben seliger Geister.

Aber auch die immer gleiche, immer ruhende Andacht der Heiligen, welche sich manche Christen als die Seligkeit des Himmels vorstellen, obwohl sie frei ist von sinnlicher Rohheit, kann doch den denkenden Geist nicht befriedigen, weil er nicht weiß, wie er sich mit ihr der Langeweile erwehrt, weil in ihr kein Fortschritt des Lebens ist.

Eine ganz andere wunderbare Fernsicht der Furcht und der Hoffnung thut sich vor uns auf, wenn wir dem Lichte vertrauen, mit welchem die Logik des Menschen die Schwellen der verborgenen Zukunft erhellt.

Der individuelle Geist, der seinen Körper verläßt und als ein ätherisches Wesen, aus Anlage und Entwickelung gebildet, in den göttlichen Geist eintritt, um in ihm Ruhe zu finden, erscheint nun vor Gott in seiner wahren Geistesgestalt. Er kann sich nicht mehr in der sichernden Wohnung seines Körpers verbergen, er wird unmittelbar von dem unendlichen Geiste angezogen und aufgedeckt. Alle Lüge, alle Heuchelei ist mit dem Leibe von ihm abgefallen. Widerstandslos ist er dem göttlichen Lichte Preis gegeben. Bis in seine geheimsten Falten hinein wird er nun offen gelegt im Angesichte Gottes und der seligen Geister. Und mit unwiderstehlicher Macht ergreift ihn die Harmonie des göttlichen Wesens. Die göttliche Gerechtigkeit umstrahlt und durchschaut ihn ganz und gar. *Das Gottesgericht ist um ihn und über ihm.*

Der Böse möchte in diesem Augenblick sich verhüllen und er hat keine Hülle, die ihn deckt. Er möchte vor Scham vergehen und er kann nicht vergehen. Will er trotzen, so findet er nirgends eine Stütze für seinen Trotz. Seine Habsucht kann nichts erlangen, sein Neid erblaßt zur Selbstverachtung, sein feindseliger Haß ist ohnmächtig, seine Bosheit kraftlos. Er möchte weinen und hat keine Thränen, schreien und hat keine Stimme. Ueberall und immerfort ist Gott um ihn und hält ihn gefangen;

überall und immerfort vernimmt er die Harmonie des göttlichen Lebens, in der sein Leben wie ein ungelöster Mißton zu seinem Entsetzen erklingt. Indem er die strahlende Seligkeit Gottes wahrnimmt, wird ihm seine Unseligkeit gewiß.

Schon in dem irdischen Leben schreckt oft die rächende Erinnerung des Gewissens den Bösewicht, und es ängstigen ihn böse Träume in dem unruhigen Schlaf. Diese Leiden sind aber nur ein blasses und verworrenes Vorbild der furchtbaren Schrecken, welche dort den bösen Geist umdrohen. Er lechzt nach Frieden und findet keinen Frieden, er verlangt nach Ruhe und kommt nicht zur Ruhe.

Bedrängt von solcher Angst und Noth versucht er's wieder, sich in sich selber zurecht zu finden. Da er in Gott nicht ruhen kann, so treibt es ihn, wieder in sich zu wachen. Indem er in sein eigenes Wesen einkehrt, trübt sich sein Geist, und er wird im Gegensatze zu dem lichten Reiche Gottes mit Schmerzen seiner eigenen Trübniß inne. Wie sein Schlaf in Gott qualvoll war, so ist nun sein individuelles Wachen abermals unselig. Das Gefühl der Schuld verläßt ihn nicht. Das eigene Elend überwältigt ihn, das Gewissen foltert ihn, und die Reue beugt ihn nieder.

Das Selbstgericht, in welchem das Gottesgericht wiederstrahlt, ist in dem Individuum nun mit Gewalt wach gerufen. Dieses Selbstgericht hat Byron im Manfred mit dämonischer Energie geschildert, als die einzige, aber auch die schlimmste Hölle, welcher Keiner entrinne:

„Nicht Fasten, äußrer Brauch noch Seelenkampf,
Nicht — was noch schlimmer ist, als Alles dies,
Die angeborne Mutter der Verzweiflung, —
Gewissensvorwurf ohne Höllenfurcht —
Die schon hinlänglich ist den Himmel uns
Zur Hölle zu gestalten — nichts, o nichts

Bannt aus dem ew'gen Geist das Qualgefühl
Der eignen Sünden, Frevel und der Leiden
Der Selbstbestrafung; grause Pein der Zukunft
Kann nicht so arg den Selbstverdammten richten
Als er sich selber."

Der Wechsel zwischen dem unseligen Schlaf in Gott und dem unseligen Wachen in sich das ist die wahre Hölle der Unseligen. Ihre Leiden sind Geistesleiden.

Aber nicht ewig hoffnungslos ist diese Hölle. Der Wechsel von Schlaf und Wachen, ohne den das Individuum nicht leben kann, eröffnet auch dem schwer verschuldeten Frevler einen Weg, auf dem er allmählig den verlorenen Frieden Gottes aufsuchen und Versöhnung finden kann. Wenn er die Mühen seiner dortigen düsteren und schweren Tagesarbeit nicht scheut, wenn die wahre Reue in ihm wach wird, wenn er die Harmonie des göttlichen Geistes auf sich wirken läßt, wenn er der göttlichen Gnade würdig zu werden trachtet, dann heilen auch mit der Zeit, die Alles heilt, seine Gebrechen. Die lichten Nächte in Gott werden ihn dann weniger ängstigen und er wird, besser geworden, besser in Gott ruhen können. Es kommt auch für ihn die Zeit, in der er die göttliche Seligkeit als seine Seligkeit erlebt.

Auch der gute Menschengeist hat doch einzelne böse Flecken in seinem Leben; und selbst der Beste hat Grund, zu zagen, wenn sein nackter Geist bis in die innersten Tiefen von dem göttlichen Lichte beschaut wird. Sein Vertrauen auf die Liebe Gottes wird zwar nicht getäuscht werden. Er wird in Gott, zu dem er heimkehrt, die ersehnte Ruhe finden. Aber nicht sofort wird er sich ihrer ohne alle störende Erinnerung in voller Reinheit erfreuen können. Die Scham und die Reue sind auch ihm nicht ganz erspart. Auch der gute Geist erzittert scheu, indem er dem Geiste Gottes anheim fällt. Auch er wird noch

Mühen haben in den einsamen und düsteren Tagen, die ihm zum Arbeiten an sich selbst verliehen werden, damit er in den folgenden Nächten befriedigter und seliger als zuvor in Gott ruhen könne.

Aber gesegnet ist die Arbeit seines Tages, denn sein Geist liebt die Arbeit, und seine Kräfte sind in ihr geübt. Die Lichtseite in ihm ist mächtiger als der düstere Schatten, der ihm aus dem früheren Leben als Verschuldung hinüberfolgt, er wird leichteren Muthes Herr über ihn werden. Und gesegneter noch ist der Friede seiner Nacht. Da liegt er sorglos und sicher an der Brust der göttlichen Barmherzigkeit und wird getragen von der göttlichen Gnade. Er schaut die Herrlichkeit Gottes, und wird beseligt von diesem Schauen. Die Pracht des göttlichen Ideenreiches umleuchtet und entzückt ihn. Das Verständniß der innern Harmonie des göttlichen Wesens wächst in ihm. Auch die Räthsel seines Schicksals werden ihm nun erschlossen, und er gewinnt fort und fort neue Blicke in den Zusammenhang der Geschichte der Schöpfung und des Lebens der Menschen. Er lernt die göttliche Weltregierung tiefer erfassen, und mit stärkeren Zügen trinkt er den Frieden der göttlichen Liebe. Angelehnt an Gott und fortgezogen von der unendlichen Zeit in Gott nimmt er immer volleren Theil an der unaussprechlichen Hoheit der Vervollkommnung Gottes. Indem er ihr nachstrebt, wird er von ihr fortgezogen und in sich vollkommen. Das ist der wahre Himmel der Seligen. Ihre Seligkeit ist Geistesseligkeit, ist Theilnahme an der fortschreitenden Gottesseligkeit.

Weil im Tode die Gleichheit der Leichen, die alle der Verwesung verfallen, augenfällig wird, so haben sich Viele mit dem Gedanken vertraut gemacht, der Tod mache Alles gleich. Diese Gleichheit aber ist nur in der Auflösung der mikrokosmischen Körper in der allgemeinen Materie zu erkennen. Die

Verschiedenheit der Individualgeister wird nach dem Tode nicht nur nicht aufgehoben, sondern erst recht offenbar; und darin liegt doch wohl ein größerer Trost als in jener traurigen Gleichheit, die zwischen dem Schuft und dem edlen Individuum nicht unterscheidet. Die Vorzüge der Rasse, und damit die Vorzüge der Abstammung, des Reichthums, der körperlichen Schönheit, der äußeren Machtstellung u. s. f. gehen mit dem Körper in der allen gleichen Verwesung unter. Insofern macht der Tod Alle gleich, die Reichen und die Armen, die Herren und Knechte, die Gewaltigen und die Schwachen, die Schönen und die Häßlichen. Aber die Vorzüge des Individualgeistes kommen erst nach dem Tode in das rechte Licht. Wenn es eine individuelle Fortdauer gibt, so hat diese nur unter der Voraussetzung dieser Verschiedenheit einen Sinn, denn die Individuen, die fortdauern, sind eigenthümliche und daher von einander verschiedene Wesen.

Die Seligkeit auch der minder begabten Individuen, wenn sie nur ihre Pflicht gethan, erleidet durch diese Verschiedenheit keinen Abbruch, denn Jeder hat Aussicht, so weit seine Eigenart ihn dazu befähigt und daher so weit sein Bedürfniß reicht, in Gott volle Befriedigung zu empfangen und zugleich höherer Vervollkommnung entgegen zu gehen. Der Schmetterling ist in seiner Art so vollkommen als der Adler, die Biene so vollkommen als der Löwe. Weshalb sollte das eine Individuum das andere beneiden, da jedes für sich befähigt wird?

In der Mannigfaltigkeit der seligen Geister wird der Reichthum der göttlichen Ideen offenbar; und diese lebendigen Ideen erkennen sich wechselseitig in demselben Maße, in dem sie Gott erkennen. Da finden sich die Edeln aller Zeiten und die Weisen aller Nationen zusammen und freuen sich ihres Wesens wechselseitig. Von den unscheinbaren und bescheidenen Theilideen bis zu den gottähnlichsten Vollideen, von den Armen im

Geiste bis zu den Reichen im Geiste, von den demüthigen Dienern ihrer Mitmenschen an bis zu den mächtigen Helden und Führern sind alle Wörter des göttlichen Sprachschatzes vertreten; und jedes erkennt sich selber erst ganz in der Stellung, welche es in dem ganzen lebendigen Sprachwerke Gottes einnimmt.

Die Möglichkeit des **Selbstbewußtseins** ist in diesen Individualgeistern, weil der Dualismus der Geistesanlage und der Geistesentwickeluug in ihnen ist. Sie werden sich Gottes bewußt, indem sie Gott schauen, und ihrer bewußt, indem sie in sich kehren.

Von Gottes unendlicher Erinnerung wird auch ihre Erinnerung geweckt.

Die lebendige Idee, die ihr irdisches Eigenleben hinter sich hat und mit ihrer Entwickelung verbunden bleibt, kann als geistige Unterlage und Eigenschaft, als Idee auch ohne Körper ebenso geistig fortexistiren, wie Gott selbst, bevor er seinen Körper gebildet hat, als Geistesunterlage und Geisteseigenschaft gelebt hat und trotz der Körperbildung den Urdualismus fortwährend in sich hat. Und weshalb sollte sie nicht ein mehr oder weniger klares Selbstgefühl und Selbstbewußtsein haben können? Allerdings fehlen ihr nun das Gehirn, mit dessen Hilfe sie gedacht, und das Herz, das ihr zum Organ ihrer Gefühle gedient hat. Aber was ihr fehlt, ist ja in dem unermeßlichen Gotteskörper in reichster Fülle vorhanden, und das Licht, das in ihr selbst zu schwach wäre, um das Bewußtsein zu erhellen, ist in dem göttlichen Geiste, in dessen Leben sie nun lebt, in klarster Herrlichkeit wirksam. Das Gedächtniß ihres eigenen Lebens ist zwar nicht mehr aufbewahrt in den dunklen Kammern ihres Kopfs, aber in dem unendlichen Gedächtniß Gottes ist ihr Leben und das Leben der andern ihr nahe stehenden Individuen nicht erloschen. In Gott findet sie Alles wieder, was sie verloren hat, und der unmittelbare Zusammenhang, in den sie nun mit dem

göttlichen Geisterleben eingetreten ist, macht es ihr möglich, sich in Gott zurecht zu finden.

X.

Die künftige Schöpfung Gottes.

Ist es Vermessenheit, wenn der denkende Menschengeist, gebunden noch an den irdischen Körper, es wagt, den Schleier, der das zukünftige Leben der Geister verhüllt, zu berühren und zu lüften? Ueberschreitet er damit die Schranken, die Gott ihm gesetzt hat? Darf nur die leichtbeschwingte Phantasie der Dichter sich hinein wagen in die verborgenen Gefilde der Seligen? Aber die Phantasie bedarf doch der strengen Zügel des logischen Gedankens, soll sie nicht in eitlen Träumen irre schweifen. Darf nur die fromme Ahnung religiöser Seher das Ferne erfassen und das Verhüllte offenbaren? Hat denn die dunkle Ahnung ein größeres Recht, als der lichte Verstand? Oder soll auf immer dem Bewußtsein des Denkers unverständlich bleiben, was der Glaube zu verstehen sich berühmt? Ist denn die Kraft des denkenden Geistes von geringerem Ursprung und von schwächerer Begabung, als die Macht des gläubigen Gemüths?

Wir dürfen nicht so niedrig denken von der bewußten Geisteskraft, die Gott dem Menschen verliehen hat. Die Organisation des mikrokosmischen Menschengeistes ist so wenig disharmonisch, als die Organisation des makrokosmischen Geistes, dessen Ebenbild er ist. Nicht um ihn in Widersprüche zu verwickeln, hat Gott in den Menschen Kopf und Herz verbunden, und dem Verlangen des Gemüths nach Glaubenszuversicht den Drang des forschenden Geistes nach Erkenntniß beigesellt. Die

religiöse Offenbarung entbindet ihn nicht der Arbeit seiner Denkkraft. So weit die Phantasie und die Ahnung, soweit der Glaube der Wahrheit zu nahen wagen, eben so weit darf auch der bewußte Gedanke ihrem Zuge auf seinen Wegen folgen. Es ist nicht Anmaßung und Hochmuth, wenn er dem Höchsten nachringt, er übt nur in Bescheidenheit seine Pflicht. Die Wahrheit zieht ihn unwiderstehlich an sich und nach sich; und er kann nicht anders als ihr folgen. Er weiß es wohl, daß seine Kraft begrenzt ist. Da er selbst nur ein Theil ist, hergekommen aus dem Einigen unendlichen Geiste, so kann er diesen Geist und seine Plane nur zu einem Theile erkennen. In dem erkannten Theil aber ist doch Unendlichkeit. Und indem der Menschengeist sich des Herrlichsten bewußt wird, leuchtet er in sich heller als zuvor, da ihm jener Theil des ewigen Lebens noch dunkel war. Das Licht des göttlichen Geistes zieht strahlend von da in ihn ein.

Der Muth soll uns daher nicht erlahmen, auch die letzte schwere Frage noch zu erwägen.

Ist denn das Leben der unseligen und der seligen Geister, dessen Bedingungen wir erkannt haben, das Letzte, was wir zu ersehen vermögen? Ist keine fernere Entwickelung darüber hinaus denkbar?

Die stille Seligkeit der unsterblichen Geister, die wechselnd in Gott ruhen und wieder in sich einkehren, so unaussprechlich reich und glücklich wir uns dieselbe denken mögen, hat doch im Vergleich zu unserm Erdenleben einen Mangel, der auch den seligen Geist nicht auf immer begleiten darf, wenn seine Seligkeit eine volle Wahrheit sein soll. Ihr Leben ist doch kein volles eigenes Leben. Sie haben keine ihnen angehörige feste Gestalt und können daher nichts gestalten. Sie haben vielleicht die Macht, in ihrem wachen Zustande einen scheinbaren Leib vorübergehend anzuziehen aus den Elementen, die überall um sie her sind. Aber das ist nicht ihr wahrer Leib, es fällt ihnen

schwer, ihn festzuhalten, und er schützt sie nicht. Sie haben keine Welt für sich, keine eigene Lebensaufgabe außer sich. Es fehlt ihnen das Höchste, was der Mensch hat, die Sprachkraft. Sie sind zwar noch Individuen, aber sie sind keine Personen mehr. Sie folgen ohne wahre Selbständigkeit der mächtigen Bewegung des göttlichen Geistes, der in der Unendlichkeit fortschreitet.

Wirkliche aus einem Sonderkörper und einem Eigengeist zusammengesetzte Geschöpfe über dem Menschen kennen wir nicht. Weder können wir die Existenz derartiger Mikrokosmen etwa auf anderen Gestirnen logisch bestreiten, noch beweisen; und selbst die bilderreiche Phantasie der Menschen hat sich doch immer dürftig und kindisch erwiesen, wenn sie den Versuch machte, solche Geschöpfe zu erfinden und darzustellen. Aber nicht ganz so verhält es sich mit dem Engel- und Dämonenglauben vorzüglich der orientalischen Völker. Freilich fällt derselbe in die Kategorie jener anderen uns völlig unverständlichen und daher für unser Bewußtsein nicht vorhandenen Geschöpfe, insofern man sich unter den Engeln oder den Dämonen wirkliche Mikrokosmen mit einem Sonderkörper vorstellt. Aber man kann die Engel und Dämonen auch als unpersönliche Theilgewalten und Theilgedanken der Natur und Gottes denken, und dann steht dieser Vorstellung logisch nichts im Wege, vielmehr wird sie von der Logik anerkannt und näher bestimmt.

Nicht alle Gedanken, die in dem menschlichen Geiste aufsteigen, spricht der Mensch aus; und lange zuvor, ehe der Mensch eine That vollzieht, trägt er die Idee der zukünftigen That in sich. Wie sollte daher der denkende Gott nicht unzählige Ideen in seinem Geiste aufglänzen sehen, die er nicht sofort, vielleicht überall nicht zu wirklichen Personen erschafft, wie sollte er nicht diese Ideen in seinem Geiste mittragen, während er fort-

schreitet in der Unendlichkeit? Wenn unsere ausgesprochenen Worte und Thaten sich zu uns verhalten, wie die lebendigen Geschöpfe zu Gott, so können wir schicklich die unausgesprochenen Ideen Gottes seine Engel nennen und ihnen ein relatives, nur ein unpersönliches Leben zuschreiben. Sie leben nicht für sich, aber in ihm und für ihn, wie unsere Gedanken in uns und für uns leben. Und wodurch sollte Gott irgend gehindert sein, diese Ideen auch — ohne ihnen einen dauernden Sonderkörper zu geben — von Zeit zu Zeit leuchten und sogar dem Menschen erscheinen zu lassen? Leuchtet doch sogar der verborgene Gedanke unseres Geistes zuweilen aus unserem Auge hervor, und wird von Andern geschaut und verstanden, ohne zum Wort ausgesprochen zu sein.

Noch leichter und öfter glaubten die Völker in der Natur dämonische Kräfte wahrzunehmen, die dem Menschen feindlich seien. Sie personificirten in ihren Gedanken diese dunkeln Gewalten zu mächtigen Riesen oder bösen Teufeln. Aber es haben auch diese dämonischen Gewalten keinen Körper für sich und keinen Bestand in sich. Sie sind jedenfalls nur Theilregungen in dem Naturkörper, der als Ganzes Gottes Körper und voll innerer Harmonie ist. Nur vorübergehend, und nur im Hinblick auf bestimmte endliche Beziehungen können allerdings auch solcherlei Gewalten relativ-böse erscheinen, und dann und insofern haben sie auch als böse Dämonen ein unpersönliches Leben innerhalb der Natur, wie die oft in Vereinzelung und Ueberspannung besonders wirksamen Triebe und Leidenschaften in unserm Körper eine menschlich-dämonische Macht gewinnen. Der große Unterschied zwischen Gott und Mensch ist nicht darin zu erkennen, daß Gott keine dämonischen Neigungen in sich verspürt, der Mensch aber von ihnen heimgesucht wird, sondern darin, daß Gott sich die Dämonen seiner Natur immer wieder zu Dienern und Förderern seiner Selbstvervoll-

kommnung macht, der Mensch aber häufig den Dämonen seines Innern erliegt.

Aber auch den Engeln und den Dämonen, wie den Seligen und Unseligen fehlt die volle Persönlichkeit, die der Mensch hat. War die Menschenschöpfung wirklich die letzte, höchste, so sehen wir nicht ein, wie diesem Mangel abzuhelfen sei. Denn Abhilfe ist nur möglich mit neuer Personification, und diese setzt eine neue Schöpfung voraus. Aber was nöthigt uns denn, die Möglichkeit derselben zu verneinen? Müssen wir nicht vielmehr bei folgerichtigem Denken ihre Wahrscheinlichkeit behaupten?

Wendet sich unser Gedanke von jenen fernen lichten Höhen zurück auf die nahe Erde und erwägt er die Stufenfolge der irdischen Schöpfungen und die Unvollkommenheit auch der neuesten Schöpfung des Menschen, so wird ihm wieder klar, daß sie wohl nicht die letzte sein könne. Das Bewußtsein unsers Geistes, daß er selbst unfähig sei, auch die niederste Pflanze oder das dürftigste Thier zu erschaffen, nöthigt uns freilich das demüthige Bekenntniß ab, daß eine Neuschöpfung nicht der Fortschritt unsers Geistes, sondern nur das Werk des makrokosmischen Geistes sein könne. Aber das Bewußtsein unsers Geistes, daß er fähig sei, die Vervollkommnung der Schöpfungsfolge zu erkennen und selbst in der neuesten und herrlichsten Schöpfung Mängel wahrzunehmen, deren Erfüllung er von einer zukünftigen Schöpfung hoffen darf, stärkt sein Vertrauen, daß Gott sein letztes Schöpfungswort nicht gesprochen habe.

Wir entdecken schon in der Pflanzenwelt die Vorstufen und die Uebergänge in die höhere Thierwelt und wir wissen, daß das individuelle Geistesleben des Menschen auf den wilden Stamm des thierischen Leibeslebens gepfropft worden ist. Wir dürfen wohl auf diesen Grund die Hoffnung bauen, daß vielleicht das Individualleben der Menschen der künftigen vollkom-

meneren Schöpfung ebenso zur Unterlage dienen werde, wie die nach Gattungen geordnete Thierwelt der Menschenschöpfung als Vorstufe gedient hat.

Eben in der Stärke des thierischen Elementes in der Menschennatur wird zugleich ihr tiefster Mangel empfunden. Nicht die Leiblichkeit an sich wird von uns als ein Uebel verspürt. Aber wir können uns nicht der Scham und zuweilen nicht des Eckels erwehren, wenn wir daran denken, wie fortwährend unser Leben und in seinen gehobensten Momenten von den rohen Formen des thierischen Lebens begleitet wird. Da wir beschränkte Geister uns die Möglichkeit eines veredelten Leibes denken können und da wir selbst in unseren menschlichen Einrichtungen Manches uns reinlicher und schöner gebildet haben, als es in unserer thierischen Natur vorgebildet war, so müssen wir daraus schließen, daß diese Möglichkeit dem unendlichen Geiste Gottes nicht verborgen sein könne, und daß er in unendlich höherer Weise als wir — die Macht habe, jene Mängel zu verbessern, wenn die Zeit dafür gekommen sein wird.

Dieselbe Hoffnung endlich geht uns auf, wenn wir unsern Geist von den Seligen weg und von den Menschen weg ganz auf die Tiefe des göttlichen Wesens richten.

Vielleicht schreitet Gott nicht immer in derselben Weise fort, zufrieden mit der Stärke und Pracht seines Körpers und beseligt von der harmonischen Mannichfaltigkeit der Ideen, die in seinem Geiste mit der Bewegung der Zeit erglänzen. Vielleicht genügen ihm nicht immer die endlichen Schöpfungen, die er hervorgerufen hat. Wenn sie ihre Bestimmung erfüllt haben, dann läßt er sie wieder untergehen. Und die eingetretene Schöpfungsleere weckt in ihm die Lust zu neuen Werken. Versenkt sich sein schaffender Geist in den unerschöpflichen Schooß der Natur, so entquillt dieser neues, bisher ungesehenes Leben; und aus dem Untergang der frü-

heren Welt geht in verjüngter Gestalt eine edlere Welt neu hervor.

Von Zeit zu Zeit kann Gott sich wieder in die unerfüllte und unerfüllbare Tiefe seines Urgrundes versenken wollen, um in ihr zu ruhen; er kann von Zeit zu Zeit wieder in die ewig-weibliche Anlage seines Wesens einkehren wollen, um sich in dem Urquell seines Lebens zu erfrischen, und neues herrlicheres Leben aus ihm zu schöpfen. Wie in dem Menschen mikrokosmisch der Gegensatz von Ruhe und Bewegung ist, so ist derselbe Gegensatz und daher auch der Wechsel von Ruhe und Bewegung in Gott makrokosmisch.

Wir können die Kategorie auch Dunkel und Licht, Nacht und Tag, Unbewußtsein und Bewußtsein, Schlafen und Wachen, Nichts (Nicht-sein) und Werden nennen, und immerfort wechselt das Leben auch in diesen beiden Seiten seiner Existenz. Wir sehen diesen Wechsel sogar theilweise in der makrokosmischen Natur, indem wir den weiten dunkeln Aether betrachten, aus dem sich nur — wie in einer finstern Höhle einzelne ferne Lichter — die glänzenden Kugeln abheben, die als Gestirne in wildem Tanze fortstürmen, und wir sehen ihn näher noch in der wechselnden Erscheinung von Tag und Nacht je an der Hälfte unserer Erdkugel und an ihrem Begleiter, dem Monde.

Dieser Wechsel zeigt sich unserm Auge nur in einzelnen Theilerscheinungen. Dem logischen Verstande aber wird er im Ganzen denkbar. Nichts hindert uns, anzunehmen, daß der Geist Gottes von Zeit zu Zeit sich in seiner Natur versenke, daß er sich in seinen dunkeln Urgrund ganz vertiefe und in ihm eine Weile schlafe, zum Nicht-sein niedersteige, um zu erhöhter Wirklichkeit wieder aufzusteigen.

In dem ruhenden und dunkeln Urgrunde Gottes schlummern auch die noch nicht geoffenbarten Gedanken des göttlichen Geistes, in der bewegten Entwickelung Gottes erhalten sie Licht

und Form. Wäre dieser Wechsel nicht in Gott, so würde er nicht wirklich leben, und es wäre kein Fortschritt gedenkbar. Der deutsche Dichter hatte eine Ahnung davon, als er den Forschergeist des Menschen „zu den Müttern" in die lichtlose Weite niedersteigen ließ, um das versunkene Leben wieder zu finden.

Gott muß sich wieder in seinen Uranfang vertiefen können, um seines Anfangs neu bewußt zu werden. Er muß in das Nichts in Sich hinabsteigen können, um die noch ungeweckten Keime des Lebens, die in ihm schlummern, zu erkennen. Er muß in seiner eigenen Ruhe verweilen können, um in der Zukunft neu gestärkt und gedankenreicher noch als zuvor zu erwachen. Die empfänglichen Urkräfte in Gott müssen von Zeit zu Zeit erkannt, das noch unbefriedigte Verlangen seiner Seele muß neu gesättigt werden, wenn Gott selbst in steigender Herrlichkeit fortleben soll. Könnte er das nicht, so wäre er nicht der Allmächtige und seine Vervollkommnung wäre nicht eine unendliche.

Gott kann ruhig in sich schlafen, denn der nächtliche Grund, in dem er schläft, ist die nothwendige Unterlage seines Lebens und die Sicherheit seines Wiedererwachens. Der Mensch ist nie sicher, wenn er einschläft, ob er wieder erwache. Gott aber ist, wenn er schlafen will, seines Wiedererwachens absolut gewiß. Und wenn er wieder erwacht, dann ist auch die unendliche Erinnerung in ihm neu belebt. Er gedenkt aller seiner Bildungen und aller seiner Geschöpfe. Und dann ist in ihm die Bildungskraft und die Schöpfungskraft in verjüngter Lebendigkeit erregt, und er bildet Neues in sich aus und ruft neue Geschöpfe aus sich heraus zu neuem eigenem Leben.

Wenn je in der Zukunft Gott für sich allein sein will, dann fallen alle lebenden Geschöpfe in das gähnende Weltengrab und es erblassen und schwinden die unseligen und die seligen Geister dahin, woher sie ursprünglich gekommen. Die Stille ist um ihn her und keine zitternde Bewegung mehr außer seiner

Bewegung. Und wenn er dann sich selbst ganz und gar vertiefen will in dem dunkeln Grunde seines Wesens und völlig darin schlafen will, dann verfinstert sich die Sonne und alle Sterne verlieren ihr Licht. Die Kräfte, welche die Theile der Materie verbanden und zu leiblichen Formen gestalteten, neigen sich zur Ruhe, und alle wägbaren Körper zerfahren und werden aufgelöst in den Urgrund aller Wesensformen, aus dessen Theilen sie gebildet worden. Auch der gesammte Weltkörper sinkt gestaltlos in das dunkle Grab der göttlichen Naturanlage zurück, die ihn geboren hat. Nichts ist mehr als die ewige Nacht, in der der unendliche Geist schlafend ruht.

Die Idee des allgemeinen Weltenuntergangs ist der Speculation oder der Ahnung der alten Weisen und Seher nicht fremd.*) Von der Logik empfängt sie nur ihre Bestätigung und Berichtigung. So wie man sich denkt, daß der gewordene Weltkörper dem unendlichen Fortschritte Gottes nicht mehr genüge — und man muß sich diese Möglichkeit, wenn auch in einer für uns unerfaßlichen Zeit, denken, weil dieser Körper voll von starren Schranken und engen Theilgrenzen ist, welche doch dem Willen und der Aussprache des göttlichen Geistes sehr erhebliche Hindernisse bereiten —, so ist damit zugleich die Wahrscheinlichkeit seiner Zerstörung gedacht. Und wenn Gott wieder in seinen Urgrund völlig einkehrt, um von da aus ein neues höheres Leben zu beginnen, wozu er die Macht hat, so ist damit die Auflösung von Allem, was geworden und erschaffen ist, in den ewigen Urgrund gewiß. Was aus dem nicht-seienden Ur-

*) Manu's Indisches Gesetz, I. 51: „Wann Gott wacht, dann ist diese Welt wirksam. Schläft er beruhigten Geistes, so löst sich die Welt auf.“ Yagur Veda, Upanischad (Colebrooke 159): „Zur Zeit, wo der höchste Geist im Schlafe weilt, sind ihm Welten (im Traume). Bald denkt er sich als großen König oder als großen Brahmanen, bald glaubt er nach Oben sich zu erheben, bald nach Unten herabzusteigen.“

grund gekommen ist, das kann auch wieder in denselben eingehen. Alle Stoffformen, die in der Materie erscheinen, sind ja zusammengesetzt aus Raum und Zeit, aus Urmaterie und Idee u. s. f., und haben ihren letzten wie den ersten Grund in dem ewigen Raum, der als der nicht-seiende Urgrund die Fülle aller denkbaren Bildungen im Keime in sich trägt und alles Gestaltete ewig umgibt. So wie der Eine Geist — die unendliche Zeit, die Gesammtidee — sich in seinen Urgrund ganz und gar vertieft, so löst sich jene Verbindung der Stoffe, wie sie in der Zeit geworden ist, auch in der Zeit wieder auf, und da nichts mehr ihre Form zusammenhält, so zerfließt ihr Inhalt in dem unermeßlichen Aether des Urgrunds, den keine Zeit zerstören kann, weil die Zeit, die selbst nur seine Folge ist, keine Macht hat, als die sie aus seiner unerschöflichen Tiefe hernimmt.

Dann wird wieder Nacht sein, wie im ersten Anfang der makrokosmischen Weltbildung, denn Gott selbst ist in seinen Anfang zurückgekehrt, um wieder zu werden und Neues zu erschaffen.

Aber nicht auf immer kann Gott in seinem Urgrund ruhen, denn die Ruhe ist die nothwendige Bedingung seiner Bewegung. Die unermeßliche Finsterniß entwickelt wieder das Licht. Gott erwacht wieder aus dem tiefsten Schlafe, in den er sich versenkt hat, und wenn er erwacht, dann geht das Licht der Welt von Neuem auf. D i e W i e d e r b i l d u n g s e i n e s W e l t k ö r p e r s beginnt, und wunderbarer und schöner wird der neue Körper, denn der Geist, der ihn bildet, hat die Vervollkommnung in sich erwogen, und seine Bildungskraft ist neu gestärkt und verjüngt aus der ewigen Ruhe hervorgegangen, welche die Quelle ist alles Lebens und aller Kraft. Lichter als zuvor wird das erwachte Selbstbewußtsein Gottes auch der entschwundenen Schöpfungen gedenken und sich seiner älteren Ideen erinnern und der abgeleiteten Individualgeister, die sein früheres Leben begleitet haben. Und er wird die gesteigerte Schöpfungskraft in

einer neuen veredelten Weltenschöpfung offenbaren, in welcher er auch den neubelebten Individualgeistern neue Persönlichkeit zu verleihen die Macht hat.

Der verklärte Weltkörper wird auch die verklärte Welt der veredelten Geschöpfe gebären. Dann erscheint das wahre Reich der Herrlichkeit, nach dem sich unser gequälter und verkannter Geist sehnt, wenn die Ordnung der irdischen Welt so schwer auf ihm lastet.

Die Ahnung einer neuen Weltbildung in verklärter Gestalt, d. h. eines veredelten Gotteskörpers, ist in der Indischen Speculation, aber auch im Heidenthum und im Christenthum wiederholt ausgesprochen worden. Bhagarad-Gita (IX. 7. f. Wilh. v. Humboldts Werke I. 49):

„Alle Geschöpfe, Kaunteyas, gehen in meine Natur zurück,
Wann untergeht ein Weltenalter, wann anhebt eins, entlaß' ich sie.
Denn die eigne Natur sammelnd, entlaß' ich schaffend für und für
Der Geschöpfe Gesammtfügung von selbst, wo die Natur es heischt."

In der Lohe des Weltbrandes wird nach der Weissagung der germanischen Weisen die alte Erde verzehrt und die alten Götter und Helden werden getödtet; aber dann wird wieder eine verjüngte Erde aus dem Wasser auftauchen, schöner, grüner, fruchtbarer; und unter den neuen bessern Menschen wird der Friede und die Gerechtigkeit walten. Die heidnische Mythe erinnert an das Gesicht des christlichen Sehers Johannes, der den Tod selbst und die Hölle sterben und den alten Himmel mit der alten Erde untergehen und dann wieder einen neuen Himmel und eine neue Erde entstehen sieht, auf der die Stadt der Heiligen in der Seligkeit Gottes leben wird. In der höheren Vollkommenheit des neuen Weltkörpers und in

der verklärten Schöpfung zeigt sich die Selbstvervollkommnung Gottes. Ohne diese wäre jene unerklärlich, mit dieser ist jene auch logisch begründet. In der Ausmalung des Gedankens mag die Phantasie ihre Kunst versuchen, der Gedanke selbst aber gehört der kalten strengen Logik an.

Die mittelalterliche Unterscheidung zwischen dem unpersönlichen Leben der seligen Geister und der erneuerten Verkörperung in neuer Schöpfung hat Dante sehr schön ausgesprochen, indem er einen seligen Geist verkünden läßt:

„So lang' die Luft im himmlischen Gefilde,
So lange währt auch unsre Lieb' und thut
Sich kund um uns in diesem Glanzgebilde,
Und seine Klarheit, sie entspricht der Glut,
Die Glut dem Schau'n, und dies wird mehr uns frommen,
Je mehr auf uns die freie Gnade ruht.
Wenn wir den heil'gen Leib neu angenommen,
Wird unser Sein in höhern Gnaden steh'n,
Drum wird sich das freiwill'ge Licht erhöh'n.
Das wir vom höchsten Gut aus Huld empfangen,
Licht, welches uns befähigt, Ihn zu seh'n.
Und höher wird zum Schau'n der Blick gelangen,
Höher die Glut sein, die dem Schau'n entglüht,
Höher der Strahl, der von ihr ausgegangen.
Doch, wie die Kohle, der die Flamm' entsprüht,
Sie an lebend'gem Schimmer überwindet,
Und wohl sich zeigt, wie hell auch jene glüht;
So wird der Glanz, der jetzt schon uns umwindet,
Dereinst besiegt von unsers Fleisches Schein,
Wenn Gott es seiner Grabeshaft entbindet.
Nicht wird uns dann so heller Glanz zur Pein,
Denn stark, um alle Wonne zu genießen,
Wird jedes Werkzeug unsers Körpers sein."

Kaum versteht der Mensch seine leibhafte Wirklichkeit: wie sollte er das verklärte Geisterreich der neuen Schöpfung zu erkennen vermögen? Nur was gewesen, oder was noch ist, können wir theilweise begreifen, aber das Zukünftige vermögen wir nur in so fern geistig zu ahnen, als es in der Vergangenheit schon vorgebildet ist. Wenn wir auf der Erde oft den furchtbaren Widerspruch wahrnehmen zwischen dem körperlichen Schein und der inneren Geisteswahrheit, wenn wir sehen, daß zuweilen auch hier in erregten Momenten der verkannte Individualgeist den Trug seiner Rasse durchbricht, und leuchtend auf dem Antlitz erscheint, wie ein verklärtes Wesen, so dürfen wir vielleicht darauf die Ahnung stützen, daß dereinst in der verklärten Schöpfung die Individualgeister in ihrer wahren Gestalt erscheinen und ihren neuen ätherischen Körper ungehemmt durchleuchten werden. Wir erfahren hier schon, daß unser Geist sich mit einer Schnelligkeit, welche sogar die elektrische Bewegung weit hinter sich läßt, in die entlegensten Räume und in die entferntesten Zeiten bewegt, während unser Körper an einen engen Raum in der Gegenwart gebunden bleibt. Wir haben hier sogar unsere natürliche Körperbewegung durch unsere Maschinen erheblich zu steigern gewußt. Dürfen wir nicht daraus die Hoffnung herleiten, daß die Bewegung des verklärten Individuums eine ungleich freiere und leichtere sein werde, als die Bewegung des irdischen Menschen?

Werden die früher belebten Geschöpfe in der gesteigerten Schöpfungsform wieder zu Personen erschaffen, so werden sie auch ihre inzwischen unterbrochene Erinnerung an ihr früheres Leben sowohl auf der Erde als in Gott in der unendlichen Erinnerung Gottes von Neuem erwecken und sammeln; sie werden in dem ewigen Buche des göttlichen Lebens auch ihre Geschichte wieder lesen.

Auch der Apostel Johannes spricht von „dem Buche

des Lebens", in dem auch derer Namen aufbewahrt sind, welche an der ersten christlichen Auferstehung keinen Theil haben, aber nun zu der zweiten Auferstehung in der neuen Weltschöpfung gelangen werden, und läßt die andern lebensunwürdigen Wesen nun mit dem Tod und mit der Hölle in dem feurigen Pfuhl für immer begraben und vergessen sein. Das heißt in logischer Sprache: Was des fernern Sonderlebens werth erfunden wird, empfängt zu neuem Individualleben den verklärten Eigenkörper, was dagegen des Sonderlebens unwürdig ist, bleibt in dem nicht-seienden Grunde, in den es aufgelöst worden, in dunkler Vergessenheit aufgelöst — und wird nicht zu neuer geschöpflicher Gestaltung wieder erweckt und belebt.

Die neue verklärte Schöpfungswelt der mikrokosmischen Wesen, für welche die Menschensprache noch keinen Namen hat, wird das endliche Weltgericht sein über die frühere Schöpfungswelt; denn der gerechte Gott wird jedem wiedergeborenen Wesen in ihr die Stellung geben, deren es nach seinem früheren Werthe im Verhältniß zu der neuen Schöpfung würdig ist.

Wir haben unser menschliches Gesammtleben auf der Erde in Staat und Kirche organisch darzustellen versucht, wenn auch nur in mangelhafter Gestalt und weit unter den Ideen unseres Geistes. Vielleicht wird es der verklärten Welt gelingen, ihrer intellectuellen und religiösen Gemeinschaft einen vollkommeneren Ausdruck zu geben, d. h. einen verklärten Staat wie eine verklärte Kirche zu verwirklichen. Die Besten unter uns haben sich mit solchen Hoffnungen getröstet und erheitert. Ob dieselben in Erfüllung gehen werden, wir können es nur in bescheidenem Gottvertrauen ahnen, nicht beweisen noch wissen. Die menschliche Wissenschaft hat genug gethan, wenn sie zeigt, daß auch diese Hoffnungen nicht unlogisch und nicht unnatürlich seien. Alles Uebrige steht bei Gott, aus dem alles geschöpfliche Dasein herkommt und in den es wieder zurückkehrt. Die Sehn-

sucht nach dem verklärten Gottesreiche der Gerechtigkeit, der Wahrheit und der Schönheit ist aus der Menschenbrust nicht auszureißen. Die Logik überzeugt uns, daß diese Sehnsucht nichts Unmögliches, nichts Unwahrscheinliches anstrebt. Sie steigert unsere Zuversicht auf den unendlichen Fortschritt sowohl Gottes, als auch unsers nachstrebenden Geisteslebens.

Wie unser leibliches Auge von dem Glanze der Sonne geblendet wird, in die es hineinschaut, so wird unser geistiges Auge von der Herrlichkeit der unendlichen Vervollkommnung geblendet, die es zu betrachten wagt. Aber wir wissen, daß die Vervollkommnung Gottes Wahrheit ist, und daß sie die Macht besitzt, die Vervollkommnung der mikrokosmischen Menschenwelt nach zu ziehen.
